

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Diplomová práce

Bc. Marek Fapšo

Číst Pekaře. Čtyři interpretační cesty k jednomu textu

Reading Pekař. Four Interpretations of one Text

Praha 2013

Vedoucí práce: PhDr. Jan Randák, Ph.D

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 16.4.2013

.....
Marek Fapšo

Klíčová slova (česky)

metodologie, historiografie, Josef Pekař, nacionalismus, 19. století, Theodor Mommsen

Klíčová slova (anglicky):

methodology, historiography, Josef Pekař, nationalism, 19th century, Theodor Mommsen

Abstrakt (česky)

Diplomová práce je empirickým příspěvkem k teorii historické vědy. Vychází z analýzy přítomné situace v historiografii, kterou lze z hlediska epistemologie charakterizovat jako metodologický pluralismus, tj. jako mnohost rovnoprávných, byť často protichůdných náhledů na minulost.

V centrální části práce je provedena analýza textu Josefa Pekaře *Čechové jako apoštolové barbarství* z roku 1897. Analýza se sestává ze čtyř metodologických sond, jež čtyřmi způsoby vykládají jeden text. Tyto metodologické cesty jsou inspirovány postupně Émilem Durkheimem (sociologie náboženství), Alexandrem Koyré (dějiny vědy), Romanem Ingardenem (fenomenologie literatury) a Walterem Benjaminem (filozofie dějin).

Konkrétní (kvazi-empirickou) část následuje teoretická reflexe těchto čtyřech „pokusů“ a předložení určité teorie historické vědy a jejích základů. V návaznosti na Hanse-Georga Gadamera se předkládaná diplomová práce zaměřuje hlavně na vztah zvolené metody a historického poznání (pravdy).

Abstract (in English):

Following thesis is an empirical contribution to the theory of historiography. It starts with analysis of current situation in the historical sciences, which can be epistemologically called as methodological pluralism. That means, there are many equal but often antagonistic points of view on the past.

In the center, the thesis offers four analytical interpretations of Josef Pekař's text *Czechs as the Apostles of Barbarism*, which was written by this famous Czech historian in 1897. Four analysis are based on four methodological concepts: Émile Durkheim's sociology of religion, Alexandre Koyre's history of science, Roman Ingarden's phenomenology of literature and Walter Benjamin's philosophy of history.

This quasi-empirical part is finished and completed by theoretical reflection of the four attempts. It leads to a theory of historiography inspired by philosophy of Hans-Georg Gadamer. The main task of following thesis is to consider relation between chosen method and historical knowledge (of truth).

Obsah

1. Položení otázky.....	7
1.1. Fundamentální situace historické vědy jako hermeneutika místa.....	7
1.2. Pojem metody a jeho význam v historické vědě.....	13
1.3. Pojem pravdy a pravda v historickém poznání.....	16
1.4. K rozvrhu práce.....	18
1.5. Výchozí zhlédnutí předmětu.....	19
1.6. Čtyři cesty k rozumění.....	21
2. Víra v národ. Příspěvek k sociologii nacionalismu.....	25
2.1 Nacionalismus jako náboženství.....	27
2.2 Národ jako primitivní klan.....	29
2.3 Střet klanů.....	31
2.4 Mýtus a dějiny jako vysvětlení přítomnosti.....	33
2.5 Asketický heroí Jan Hus.....	35
2.6 Sociální praxe a kolektivní identita.....	37
3. Věda ve službách národa.....	40
3.1. Pekařovi „Apoštolové“ jako vědecký text.....	42
3.2. Emancipace české historiografie tzv. Gollovy školy.....	47
3.3. Problém kritiky a její vztah k úkolu budování národa (Palacký a Bernheim).....	50
3.4. Objektivní věda a obrana národa.....	54
4. Fenomenologie historického soudu.....	58
4.1. Literární dílo a intencionalita.....	63
4.2. Diference mezi naučným a uměleckým dílem - problém Vančurova románu.....	66
4.3. Pravda a pravdivost literárního díla.....	69
4.4. Místo historického soudu.....	72
5. Citovat z dějin.....	76
5.1. Pekař a Mommsen. Problém bi(bli)ografií.....	78
5.2. Dějiny, politika, divadlo.....	82
5.3. Moc básnění.....	85
6. Metoda a pravda v historických vědách.....	91
6.1. Metoda v historiografii. Empirický pokus a jeho význam.....	91
6.2. Zkušenost o empirickém materiálu.....	96
6.3. Destrukce pojmu methodos u Gadamera.....	100
6.4. Pravda, metoda a rozvrh řešení přítomné situace.....	104
6.5. Metajazyk a neutrální půda výpovědi.....	114
6.6. Epilog a úkol myšlení.....	116
7. Seznam použité literatury a pramen.....	119

Poděkování

Každý text, a diplomová práce není výjimkou, má určitou genezi svého vzniku. Její součástí nejsou jen jiné texty, ale také zcela konkrétní lidé. Ač je výsledná podoba této práce výsledkem mé osobní činnosti a nesu za ni plnou odpovědnost jen a jen já, musí být hned v jejím úvodu zmíněno několik osob, kterým vděčím za mnohé. Ne snad ze slušnosti či povinnosti, pouze z vůle ke spravedlnosti.

Na prvním místě chci vyjádřit velký obdiv a dík Janu Randákovi, jenž stál u zrodu ideje této diplomové práce a byl prvním kritikem mých textů. Ani jeden z nás na počátku netušil, co na dlouhé cestě myšlení potkáme a s čím se budeme potýkat. Přesto vykročil odhodlaně se mnou a dotáhl onen pomyslný kámen poznání až na místo, kde si snad můžeme oba dovolit krátký odpočinek... než se vydáme dále.

Diplomová práce vznikala v rámci pravidelného čtvrtletního semináře, kde jsme strávili mnoho hodin debatování o té či oné věci, o tom či onom problému. Původ některých myšlenek leží právě v tomto nadmíru produktivním ovzduší, i když už nikdy nezjistím pravého původce mnohých z nich. Ze všech mých spolužáků bych rád jmenoval kritického, ale vždy věcného Jana Mareše, Vojtěcha Bažanta, který ochotně nabízel neotřelý pohled medievisty a Petru Rajterovou, korigující svým sklonem pro cit můj přebujelý racionalismus. Zvláštní dík patří Romanu Pazderskému, který mi byl oponentem i rádcem v oblasti dějin dějepisectví, a Martinu Ritterovi pečlivě komentujícímu fenomenologickou kapitolu.

Na konec a o to více musím poděkovat své partnerce Zdeničce Hlaváčkové. Nejen za to, že překypovala trpělivostí, když jsem ji nejvíc potřeboval. Hlavně si zaslouží obrovský dík, protože jsem díky ní v době prací na předkládaném textu opravdu žil. A bez zkušenosti života není žádná fundamentální ontologie možná...

Praha, jaro 2013

„Veškerá věda je latentně a v základu filosofii.
Filosofie sama je jako faktická možnost
skryta v základu lidského pobytu.“¹

1. Položení otázky

Moudrost řeckého Apollónova chrámu: *gnōthi seauton*. Obrátit pozornost myšlení k sobě je pro vědu, natož pro člověka, těžkým krokem. Ne snad kvůli noetickým překážkám takového postupu, s těmi se dá bojovat. Spíše při tomto návratu k sobě vyvěrá dlouho obcházený strach z toho, co můžeme objevit, budeme-li úspěšní v našem poznání. Přesto všechno musí takové „poznání sebe samého“ stát v základě všeho myšlení, tedy i historiografie. Jan Horský jednu svou nedávnou recenzi zakončuje místním apelem: „*Pokud neanalyzuji (zamlčené) předpoklady obsažené v teoriích poznání, kterým se snažím oponovat, a pokud nereflektuji své předpoklady, jež mne vedou k „naději v pravdu“, nejsou pak slova o „metodickém masochismu našich teoretiků“ ničím jiným než laciným žurnalismem.*“² Nelze vážně obhajovat a provozovat (historickou) vědu, aniž by byla poznávána její východiska, její fundamenty. Nelze pokračovat dál, nevrátíme-li se k výchozí pozici. V tomto směru lze chápat mou následující práci, jež chce být empirickým příspěvkem k teorii historického poznání.

1.1. Fundamentální situace historické vědy jako hermeneutika místa

„*Fundamentální situaci člověka nazýváme takové místo, v němž může zahlédnout, získat a definovat jedinečný vztah ke svému okolí a z něj vyplývající úkoly.*“³ Fundamentální situaci rozhodně nemíním nějaký „nejrozšířenější“ konsensus o tom, co je historická věda. Chápu ji jako svého druhu výzvu. To jest stav, jenž při svém badatelském objevení tlačí člověka k dalšímu přemýšlení, stav, který člověku říká, že stojí za to myslet dál. Z hlediska historické vědy je pak naprosto klíčové to, co už po první světové válce ve svých úvahách o Aristotelovi deklaroval Martin Heidegger: „*Situace výkladu, jakožto rozumějícího osvojování si něčeho minulého, je vždy situací živé přítomnosti.*“⁴ Co to znamená ve spojení s Marcusem? Historie má svou historicitu⁵, historie (či

¹ Martin HEIDEGGER, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, Praha 2004, s. 41.

² Dějiny-teorie-kritika 1/2011, s. 149.

³ Herbert MARCUSE, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, in: Schriften. Band I, Springer 2004, s. 348.

⁴ Martin HEIDEGGER, *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, Praha 2008, s. 10.

⁵ Michel de CERTEAU, *Psaní dějin*, Brno 2011, s. 29. Dále přesně vystihuje dvojí podstatu přítomnosti, respektive skutečnosti: „*Skutečnost je na jedné straně výsledkem analýzy a na druhé straně je i jejím postulátem.*“ (Michel de CERTEAU, *Psaní dějin*, s. 45).

lépe historická věda) se provozuje v nějakém čase, v nějaké konkrétní chvíli. Proto se výchozí úvahy musí zaměřit na přítomnost, hledání odpovědi v dějinách nepřinese kýžené rozřešení současného stavu.

Současnou fundamentální situaci historické vědy nelze podat prostřednictvím heuristické úplnosti. Popsáním všech směrů, trendů, škol a metod posledních dvou set let moderní historiografie bych pouze zatemnil podstatu problému. Proto hned na začátku, abych předešel nedorozuměním, deklarativně tvrdím, že nechci mluvit o všem. Ani si nelze představovat, že by současný stav byl nějakým nutným výsledkem kontinuálního vývoje, jenž by zde měl být představen. Že by snad stačilo odvyprávět příběh dějin dějepisectví od „pozitivisty“ Rankeho až k „postmodernistovi“ Foucaultovi. Takové vyprávění by nám toho řeklo mnoho o současném historiografickém vědomí, ovšem velmi málo o podstatě historického poznání. Pokusím se spíše provést chirurgický řez, jenž zachytí obraz současné situace historiografie.

Počátečním bodem mého výkladu bude klíčová teoretická studie o povaze historické vědy, jejímž autorem je Miloš Havelka.⁶ Ten v ní představil koncept paralelních paradigmat, která existují v čase vedle sebe a každé má svou vlastní pravdivostní platnost. V zásadě mezi nimi nelze rozhodnout argumentativně ale spíše kulturně a mentálně. Tato paradigmat vložil do přehledné tabulky, kterou zde v upravené formě přetiskuji⁷:

Paradigma	Oblast zájmu	Předmět analýzy	Zástupci
ontologické	bytí	jsoucí	Pekař, Masaryk
mentalistické	vědomí	představy	Weber, Cassirer
lingvistické	jazyk	tvrzení	Foucault, White

V tuto chvíli není úplně nutné vykládat každé jedno paradigma zvlášť. Z uvedené tabulky dle mého soudu vyplývají v hrubých konturách ty nejpodstatnější odlišnosti a to hlavně v předmětu analýzy. Ontologické paradigma rozebírá věci a podstaty tak, jak jsou, tj. v jejich bytí. Mentalistické pak provádí analýzu vědomí člověka, tedy jak se skutečnost (pokud vůbec nějaké sama o sobě existuje) jeví. Konečně lingvistické paradigma končí svá tvrzení v rovině jazyka (zabývá se výroky jako jedinými jistými skutečnostmi), protože ten je neprůhledný a o vědomí člověka natož o bytí jako takovém nic říkat nemůžeme. Co je klíčové pro tuto práci, jsou důsledky, které z připuštění paralelních paradigmat plynou. Miloš Havelka totiž z hlediska metodologie končí svůj výklad tam,

⁶ Miloš HAVELKA, *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“?*, in: *Ideje-dějiny-společnost. Studie k historické sociologii vědění*, Brno 2010, s. 95-119.

⁷ Původní tabulka v Miloš HAVELKA, *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“?*, s. 105.

kde je zapotřebí nyní začít, což není výtku vůči němu, ale konstatování. Pokud bych měl nejstručněji charakterizovat současný fundamentální stav historické vědy, pak by to bylo právě skrze tento Havelkův koncept mnohosti rovnocenných výkladů minulosti, které uvnitř sebe samých představují smysluplný a pravdivý (ve smyslu imanentní logiky daného paradigmatu) výklad dějin. Mezi sebou ovšem argumentačně „soupeřit“ nemohou, poněvadž se ve své podstatě míjejí. Debaty jsou možné, avšak vždy jen při uznání určitých axiomatických (nedokazatelných) předpokladů.

Perspektivismus - tak lze jednoslovně shrnout podstatu dnešního stavu historické vědy a klíčovou výzvu současné fundamentální situace. A není tomu tak náhodou. Připuštění možné hlubší podmíněnosti lidského názoru v sobě skrývá zvláštní paradox. Uznáme-li perspektivismus jako podstatu lidského poznání, pak se nabízí otázka, zda-li není toto uznání také pouze jednou perspektivou. Jinak řečeno: co zakládá neperspektivní jistotu, že je perspektivismus podstatou noetiky? V této rovině myšlení se dostáváme do sféry aporie a paradoxu. Aby se tento pojem nestal jen prázdnou nálepkou, pokusím se ho nyní ohledat. V sociálních (humanitních) vědách jsou jazykový obrat a postmoderna vůbec spojovány právě s relativismem⁸, přičemž ten je často zaměňován za arbitrárnost. Vulgárně: jedno konečné poznání není možné, každý poznávající subjekt se podle těchto představ může k poznávanému objektu dostat jinak a v principu není možné rozhodnout, které z takových poznání je definitivní. Poznání je relativní, závislé na subjektu. Takové pojetí perspektivismu, které rozhodně není vlastní všem „postmodernistům“, mi umožní se negativně vymezit k této u nás někdy prosazované tradici.⁹ V hlubině takto pojatého uchopení se nachází předpoklad, jenž je zapotřebí stále znovu a znovu obnažovat. Tímto předpokladem je fakt, že pravda je korespondence subjektivního soudu a objektivní věci o sobě a že místem pravdy je soud.¹⁰ Ten umožňuje nahlížet perspektivismus jako rezignaci na pravdivostní nárok. Díky zmíněnému předpokladu totiž věc o sobě nutí poznávajícímu patřičný soud, jinak řečeno věc o sobě je arbitrem pravdivosti. Takový předpoklad vede k chápání perspektivismus jako kroku špatným směrem, zatímco tento je výzvou (nejen) pro historiografii.

⁸ „Dnes se dá dokonce, že relativismus představuje jednu z nejdůležitějších idejí současné sociologie a antropologie a že právě této ideji vděčí za značný díl svého vlivu. Relativismus je základní dimenzí postmodernismu.“ (Raymond BOUDON, *Bída relativismu*, Praha 2011, s. 30).

⁹ Petr Čornej se například nedávno v jedné recenzi rovněž takto „vulgárně“ vyrovnal s postmodernou: „Kategoricky odmítám postmoderní tvrzení, že dějiny neexistují (pouze je nemůžeme v úplnosti zachytit a poznat), že historik vypráví nezávazné příběhy a že národy vznikly v 19. století a jsou založeny především na sdílení sugestivních představ.“ (Petr ČORNEJ, *Císařovy nové šaty*, Česká literatura 1/2012, s. 95) Dalším příkladem buď Jiří FUCHS, *Filosofie II. Kritický problém pravdy*, Praha 1995. V kapitole „Soudobá krize pravdy“ se staví k „postmoderní“ výzvě filozofie jako k „žurnalistice“ (s. 154) a „investigativnímu filosofování“ (s. 154). Svou odpověď chce potom vést v směru „nápravy věcí filosofických“ (s. 158), tj. návratu k před-postmoderní noetice, což je postoj zcela opačný než ten, o který se pokouším já.

¹⁰ Kant přesně vystihl podstatu moderní noetiky, která stojí i v základu odsuzování postmoderní výzvy, když napsal: „**Co je pravda?** Výklad slova pravda, totiž že je to shoda poznání s předmětem, zde předpokládáme jako daný; chceme však vědět, jaké je obecné a jisté kritérium pravdivosti každého poznatku.“ (Immanuel KANT, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, s. 81).

Jeden starobylý řecký zlomek říká: „*Gorgias pravil, že bytí je nezjevné, nedostane-li se mu zdání, a zdání je slabé, nedostane-li se mu bytí.*“¹¹ Moudrost Gorgiova výroku leží v jiné, nemoderní tematizaci pravdy, která nabízí jiné čtení postmoderní výzvy. Perspektiva jako základ jistého typu zdání, jisté relativity, je komplementem ba dokonce podmínkou bytí, tj. pravdy.¹² Otevření problému relativnosti poznání nemusí nutně vést k opuštění „naděje na pravdu“. Spíše se nabízí otázka: jakou roli hraje perspektiva subjektu a zdání na cestě k pravdě?

Nebyl to nikdo menší než Friedrich Nietzsche, kdo svérázným způsobem nadhodil problém významu ne-pravdy pro pravdu.¹³ V jeho filozofii se ozývá mohutné odmítnutí absolutní pravdy o sobě, která - pokud by existovala - by byla pro člověka zcela nevýznamná, neboť by ho vůbec neoslovovala. Výchozím místem jeho úvah je život. Teprve pohled člověka na svět dává pravdě smysl, avšak znamená bytostný perspektivismus. „*Mnohostranná podmíněnost má přitom pro poznání konstitutivní význam: právě na jejím základě a díky angažovanosti v ní poznávanou skutečnost spolu-tvoříme.*“¹⁴ Pravda věcí nás vždy nějak oslovuje, nemáme k ní neutrální postoj, a proto perspektiva není nějakou „zkresleninou“ skutečné pravdy, nýbrž pravdu podmiňuje. Nietzsche tak mluví o podstatné součinnosti pravdy a ne-pravdy (iluze), které nejsou svými opaky ale komplementy. Moment interpretace a perspektivy v náhledu mu potom nejsou překážky poznání ale jeho základ. Uvědomění si bytostného zakotvení v perspektivě teprve umožňuje myslet něco jako pravdu.

Nietzsche se vysmívá hledačům pravdy: „*Každé usilování o poznání se přece o sobě a svou podstatnou zdá neuspokojené a neuspokojivé; proto by nikdo, kdyby nebyl poučen dějinami, nemohl uvěřit v tak královskou sebeúctu, v tak neohraničenou přesvědčenost, že právě on je jediným vyvolencem pravdy. Takoví lidé žijí jen ve své vlastní sluneční soustavě.*“¹⁵ Nárok na absolutní a nepodmíněnou pravdu je podle něj atributem chabé filozofie, která se bojí připustit si nejpodstatnější rys lidské existence. Člověk je odsouzen jen k jedné pravdě - že je navěky odsouzen k nepravdě.¹⁶ Takové paradoxní zjištění není nihilistickým zvoláním nemožnosti poznat svět, je snahou vrátit ho k jeho podstatě. Nietzsche odmítá nárok na absolutní pravdu také tím, že se vrací k přítomnosti, tedy k dějinám, když říká: „*vždyť pohrdání přítomným a okamžitým náleží k vlastní povaze filosofického uvažování.*“¹⁷ Pokud chce člověk klást vůbec otázku poznání, musí vyjít z

¹¹ Karel SVOBODA, *Zlomky předsokratovských myslitelů*, Praha 1962, s. 162.

¹² K souvislosti bytí a pravdy viz Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, Praha 2008, s. 248-250.

¹³ K Nietzscheho perspektivismu, významu pravdy a ne-pravdy obecně viz Pavel KOUBA, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Praha 2005. Jeden z nejlepších výkladů Nietzscheho myšlení představil Eugen FINK, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, Praha 2011.

¹⁴ Pavel KOUBA, *Nietzsche*, s. 203.

¹⁵ Friedrich NIETZSCHE, *O pathosu pravdy*, in: *My filologové*, Praha 2005, s. 26.

¹⁶ Friedrich NIETZSCHE, *O pathosu pravdy*, s. 28.

¹⁷ Friedrich NIETZSCHE, *O pathosu pravdy*, s. 26.

přítomnosti, z dějinnosti, z časové perspektivy. Taková podmíněnost není překážkou poznání, nýbrž jeho východiskem.¹⁸ To je zásadní příspěvek Friedricha Nietzscheho pro současný stav historiografie.

O objektivitě v historické vědě píše pak ve své slavné druhé nečasové úvaze.¹⁹ O objektivitě, která mu je afektovaným klidem, nezaujatým zřením minulosti. Nietzsche mluví v jednom alegorickém obraze o umělci, který uprostřed bouře ohrožen na životě zapomíná sám na sebe a nechává se rozpustit v momentu situace - ztrácí svou zaujatost, ztrácí svou subjektivitu.²⁰ Tvoří umělecky objektivně, avšak historicky nepravdivě. Od historika se v zájmu vědecké objektivitě očekává, aby odstranil svůj subjekt a neangažovaně splynul se svým předmětem. Nietzsche dodává: „*Ba zachází se zde tak daleko, že se lze setkat s názorem, že právě ten, koho se daný okamžik minulosti vůbec netýká, je povolán, aby jej vylíčil.*“²¹ Metodologicky se historická věda 19. století dle Nietzscheho vyznačuje svou de-subjektivizací, kterou ztotožňuje s objektivizací a spravedlností. Nietzsche sám pak volá po návratu subjektu do historického poznávání a staví ho do centra konstituování historické pravdy.

Filozofii Friedricha Nietzscheho jsem zde nepřipomněl samoúčelně, neboť jeho kritika moderní vědy není jen kritikou noetiky. Je to tázání po podstatě, které se z teorie historických věd postupně vytrácí. Konečné uznání perspektivity (Havelka) na jedné straně a její odmítnutí jako zcestí (Fuchs) jsou dvě stránky téže věci. Znamenají konec myšlení. Martin Heidegger vystihl důležité pnutí uvnitř svého dobového vědeckého provozu na počátku 20. století, když řekl: „*Už několik let se ve vědecké filozofii objevuje jistá "metafyzická touha". Zůstat u pouhé teorie poznání nestačí.*“²² I přes všechny časové a prostorové odlišnosti se mi zdá, že přítomná fundamentální situace historické vědy probouzí takovou touhu i v nás. Lpěním na noetických problémech teorie poznání, pokud jsou vůbec reflektovány, pudí k tázání po hlubším základu historiografie. Na počátku 21. století jako by se opět ohlašovala „metafyzika historické vědy“²³. Perspektivismus, jenž

¹⁸ „Vždyť mluvit o duchu a dobru tak, jak to činil Platón, znamenalo postavit pravdu na hlavu a popřít samu perspektivitu, základní podmínku všeho života...“ (Friedrich NIETZSCHE, *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*, Praha 2003, s. 8).

¹⁹ Friedrich NIETZSCHE, *O užitku a škodlivosti historie pro život*, in: Nečasové úvahy, Praha 2005, s. 75-147. K otázce objektivitě a objektivismu srovnej například Martin HEIDEGGER, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"*, in: Gesamtausgabe 46, Frankfurt am Main 2003, s. 157n.

²⁰ „...míní se onen estetický fenomén, ono odpoutání se od osobního zájmu, s nímž malíř v krajině za bouře, mezi hromy a blesky, nebo na rozpoutaném moři zří svůj vnitřní obraz a zapomíná při tom na svou osobu.“ (Friedrich NIETZSCHE, *O užitku a škodlivosti historie pro život*, s. 111).

²¹ Friedrich NIETZSCHE, *O užitku a škodlivosti historie pro život*, s. 114.

²² Martin HEIDEGGER, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: Gesamtausgabe 1. Frühe Schriften, Frankfurt am Main 1978, s. 415-433, zde s. 415. Přednáška proslovená 27. června 1915 ve Freiburgu. K její interpretaci viz Jana KRUŽÍKOVÁ, *Heideggerovo pojetí vědy*, Praha 2010, s. 11-25.

²³ Pojem metafyzika chápu v obecném smyslu, tj. jako filozofické kladení otázky po posledních (chcete-li prvních) podstatných a podstatových příčinách. Pěkný výklad metafyziky jako nauky o nepodmíněném podává Vladimír NEFF, *Filosofický slovník pro samouky neboli Antigorgias*, Praha 1948, s. 268-272. Velmi citlivé uchopení

je snad největší výzvou současné historiografie, se zdá být sice otázkou noetiky, ovšem ve své podstatě je otázkou „metafyzickou“. Rehabilitace fundamentálního tazání po podstatě historiografie a její metody musí být odpovědí postmoderní výzvě. To neznamena návrat někam před „postmodernu“, spíše s sebou nese skutečné promýšlení v postmoderně nadhozené otázek. Otázek jako úkolů přítomnosti.

Ještě jedna odbočka je na tomto místě více než zapotřebí. Mohl bych být kritizován z pozic perspektivismu tak, že můj výklad o výkladech je de facto pouze jedním z paradigmat. Podle Havelkova třídění bych pak asi patřil do onoho ontologického. To by však nebylo zcela přesné, neboť by se taková kritika minula s podstatou mé základní otázky, tj. s tematizací perspektivismu jako takového. Friedrich Nietzsche geniálně vystihl pointu mé pozice: „*Dejme tomu, že i toto je jen interpretace - a vy budete jistě dost horliví a namítnete to ? -, nuže, tím lépe.*“²⁴ Možnost sebekriticky uchopit nějaký problém je hlavním hnacím motorem ve snaze poznat, co se ve skutečnosti děje, když poznáváme. To jest ona Heideggerova „metafyzická touha“ na začátku 21. století.

Za jednoho z nejvýraznějších a nejtypičtějších postmoderních historiků se v obecné shodě považuje Hayden White se svou tropologickou teorií historické narace.²⁵ Při lehkovážném čtení je snadné upadnout do nihilistických závěrů, že dějiny jsou jen vyprávění bez vztahu ke skutečnosti. Jak už ale kdysi dávno trefně poznamenal de Certeau, rezignace na skutečnost v psaní o dějinách není na místě.²⁶ I samotný White ve svém nejslavnějším díle ukazuje na moment v lidském myšlení dějin, jenž odkazuje někam *za* jazyk a *za* vyprávění. Je jím ironické uchopení historického vyprávění a jeho podvojný rozměr: „*Ironie tak poskytuje jazykové paradigma takového způsobu myšlení, který je radikálně sebekritický nejen s ohledem na daný popis světa zkušenosti, ale také s ohledem na samotnou snahu zachytit v jazyce adekvátně pravdu věcí.*“²⁷ Ironie znejistňuje čtenáře jednak v rovině samotného obsahu vyprávění ale také v rovině vztahu jazyka a skutečnosti. Co to však znamená dovedeno do důsledku? Že jazyk je průhledný, respektive že je možné pokládat jazyku otázky - být v jazyce.

metafyziky jako filozofického problému pak najdeme v Theodor W. ADORNO, *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Frankfurt am Main 2000. Konzervativní, přesto inspirativní úvod do metafyziky napsal katolický teolog Emerich CORETH, *Základy metafyziky*, Svitavy 2000. Nejnovější příspěvek k tématu nabídla kniha Heinrich SCHMIDINGER, *Úvod do metafyziky*, Praha 2012.

²⁴ Friedrich NIETZSCHE, *Mimo dobro a zlo*, s. 26. Velmi podobně pak na jiném místě říká, že „*problém historie musí rozřešit historie sama, vědění musí svůj osten obrátit proti sobě samému*“ (Friedrich NIETZSCHE, *O užitku a škodlivosti historie pro život*, s. 124).

²⁵ Hayden WHITE, *Tropika diskursu. Kulturně kritické eseje*, Praha 2010 a TÝŽ, *Metahistorie. Historická imaginace v Evropě devatenáctého století*, Brno 2011. K Whiteovu vývoji a dalším dílům viz přelomovou práci Juraj ŠUCH, *Naratívny konštruktivismus Haydena Whita a Franka Ankersmita*, Ostrava 2010.

²⁶ Michel de Certeau se pozoruhodně, v souvislosti s „tvořením dějin“, vyjadřuje k narativistickému obratu v dějepisectví, aby se vůči jeho skepsi vymezil, neboť de Certeau nechce opustit referenční vztah ke skutečnosti. Pouze říká, že byl z bezprostřední rekonstrukce objektů přesunut k praktické tvorbě možných modelů. Srovnej Michel de CERTEAU, *Psaní dějin*, s. 54.

²⁷ Hayden WHITE, *Metahistorie*, s. 60.

Obečně se dá říci, že mi půjde spíše o „*předvědění či základní vědění, jež „netematicky“ (implicitně), ale konstitutivně a normativně vstupuje do konkrétní realizace poznání.*“²⁸ Jinak podáno to znamená, že chci ke slovu přivést ono „nevyslovené“, které však stále u sebe máme.²⁹ Nechci tedy nabídnout další perspektivu, chci se ptát po perspektivismu. Nechci kritizovat Havelkovo tematizování paralelních paradigmat, chci se ptát, co to znamená, když takové tematizování uznáme jako platné. Nechci jednou provždy přinést konečnou pravdu, chci jen položit otázku současné vědě. Provokativně bych mohl říci, stejně jako kdysi dávno Gorgias, „*že je třeba vážnost odpůrců ničit smíchem a smích vážností.*“³⁰ Pokud se dnes hájí perspektivismus, já volám po fundamentech.

1.2. Pojem *metody* a jeho význam v historické vědě

Původní řecký výraz pro metodu (*methodos*) v sobě obsahuje dnes už zapomenutý základ slova „cesta“.³¹ Z takového nahlédnutí problému metody v historiografii plyne několik konsekvencí. 1) Cesta vzbuzuje představu pohybu odněkud někam a právě toto „místo odchodu“ a „cíl cesty“ musí být vyloženy ve vztahu k historické vědě. 2) Metoda pojatá jako cesta je spojnicí dvou míst, které jsou od sebe nějak podstatně oddělené (jinak by mezi nimi nemohla vést právě cesta), avšak právě díky *metodě* dochází k přiblížení těchto míst takovým způsobem, že mohou nějak *být* u sebe.

Ad 1) Předmětem historického poznání je minulost. Minulé bytí, tj. bytí, které *už* není. Jelikož minulost již není, musí být nějak zpřítomňována. Musí se k ní dojít. Výchozím bodem, to znamená tím, kdo se na minulost ptá, je člověk. Pokud si opět pomohu raným Heideggerem, pak je to právě lidský pobyt, jenž stojí v základu tázání se po minulosti.³² A je to právě tento pobyt, jenž se vědecky (tj. i historiograficky) chápe světa.³³ Stručně řečeno je to člověk, od něhož se vychází směrem k minulosti a cesta, kterou si při tom volí, nazývám *metoda*. Tento ontologický vztah a hlavně potom role metody při jeho realizaci musí být podrobeny analýze ještě před tím, než se začneme ptát po jednotlivých paradigmatech a možnostech historického poznání. To jest de facto jádro mé následující práce.

Mezi poznávajícím člověkem a dějinami je podstatná propast, která není otázkou nějaké interpretace či perspektivy, nýbrž je to záležitost ontologie a je vykazatelná fenomenologicky: „*Historický předmět jakožto historický je vždy minulý, důsledně vzato už neexistuje. Mezi ním a*

²⁸ Emerich CORETH, *Základy metafyziky*, s. 23.

²⁹ Michel de CERTEAU, *Psaní dějin*, s. 63-65.

³⁰ Karel SVOBODA, *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 163.

³¹ Hans-Georg GADAMER, *Co je pravda?*, in: *Pravda a metoda II. Dodatky*. Rejstříky, Praha 2011, s. 48.

³² Pobyt je takové jsoucno, kterému jde o bytí a které se stará (sorgen) o svou existenci. Od ostatních jsoucnen ve světě ho odlišuje právě tento zájem. Viz Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, §9.

³³ K existenciálnímu pojetí vědy u Heideggera viz Jana KRUŽÍKOVÁ, *Heideggerovo pojetí vědy*, s. 27-45.

historikem zeje **časová propast**. *Minulost má smysl vždy jen viděna z přítomnosti. Minulé není jen už pryč, za námi, ono bylo rovněž jiné, než jsme dnes v přítomnosti my a naše životní okolnosti.*“³⁴ Ontologický problém časového odstupu je důležitým předpokladem (nebo důsledkem?) pojmu metody a jeho užití v historiografii. Ta má totiž sloužit k překonání této Heideggerovy časové propasti. Jakožto cesta totiž spojuje dvě vzdálená místa, avšak jak k tomu dochází, musí být ještě prozkoumáno.

Ad 2) Svatý Augustin se ptá: „*Ale jak jsou ony dva časy, minulý a budoucí, když minulý již není a budoucí ještě není?*“³⁵ Minulost jako bytí, které už není, ze své definice *není*. Přesto ji stále zakoušíme, to znamená, že nějakým způsobem přeci jenom *je*. Tento paradox právě v návaznosti na Augustina zevrubně rozebral Paul Ricoeur, jenž v Augustinově díle objevil jeho možné rozřešení.³⁶ Minulý čas nemůže být *minulý*, protože *je* myslitelný. Je tak vždy někde přítomen.³⁷ Ricoeur si všímá právě této zvláštní úvahy a zakládá tím své vlastní rozvržení narativity ve výkladu minulosti, neboť je to právě vyprávění, skrze nějž prožíváme čas. Zápletka umožní spojit nespojitelné a čas zakoušet³⁸. Pokud vztáhneme tyto ricoeurovsko-augustinovské úvahy k metodě historické vědy, můžeme si položit obdobnou otázku: jak ve vědě dochází ke zpřítomnění minulého času? Jakou roli při tom hraje zvolená cesta, chcete-li metoda? To se pokusím vyložit na konci své práce.

Cílem cesty historického poznání je taková část přítomného bytí, kterou nazýváme *dějiny*. Jaký je to fenomén? Je třeba odlišit dvě roviny. Jednou je jeho bytí jako *minulého* a druhá potom jeho bytí jakožto *předmětu* vědeckého zájmu. Při interpretaci Kantovy *Kritiky čistého rozumu* píše Martin Heidegger: „*Že se jsoucno stává předmětem, neznámá, že tím začíná být, nýbrž že jakožto jsoucno, jímž právě již je, má odpovídat na tázání, které je chce poznat.*“³⁹ Tato podstatná podvojnost dějin jako minulého bytí a přítomného předmětu poznání je někdy vykládána nepřesně jako rozdíl mezi skutečnými objektivními dějinami a jejich zkreslenou subjektivní interpretací. Netřeba zdůrazňovat, že nevysloveným základem takového falešného pojetí je ona Kantova korespondenční teorie pravdy. Zatím se však člověk ve své vědecké praxi obrací ke jsoucnu, o němž předem ví, že *nějak* je a začíná se ho ptát.⁴⁰ Lidské tázání po minulosti není potom zkresleným

³⁴ Martin HEIDEGGER, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, s. 427.

³⁵ Aurelius AUGUSTINUS, *Vyznání*, Praha 2006, s. 391.

³⁶ Paul RICOEUR, *Čas a vyprávění I*, Praha 2000, s. 21-30.

³⁷ Srovnej Aurelius AUGUSTINUS, *Vyznání*, s. 396-398. Ricoeur k tomu dodává: „*Jsme totiž ochotni pokládat za bytí nikoli minulost a budoucnost jako takové, nýbrž časové kvality, jež mohou existovat v přítomnosti, aniž by ještě či už existovaly věci, o nichž mluvíme, když je vyprávíme nebo když je předvídáme.*“ (Paul RICOEUR, *Čas a vyprávění I*, s. 26) Martin Heidegger si je rovněž vědom tohoto problému, i když z trošku jiného úhlu: „*Existenciálně vzato není zrození nikdy ve smyslu něčeho, co se už nevyskytuje, stejně tak smrt není způsob bytí něčeho, co se ještě nevyskytuje, chybí a teprve přijde. Faktický pobyt existuje jako zrozenec a jako zrozenec již také umírá ve smyslu bytí ke smrti.*“ (Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, s. 416).

³⁸ Ricoeur chce „*prověřit hypotézu, podle níž se čas stává časem lidským, jen pokud je artikulován narativním způsobem*“ (Paul RICOEUR, *Čas a vyprávění I*, s. 88).

³⁹ Martin HEIDEGGER, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, s. 34.

⁴⁰ „*Tak například k úkolu historického zpředmětnění jsoucna jako dějin je třeba výslovně rozumět tomu, co patří k*

odleskem bývalé skutečnosti, ale patří k dějinám samotným - jednak je samo dějinné a pak odkrývá ono *minulé* a přivádí ho ke slovu. Jinak řečeno, pokud by se člověk (pobyt) neobracel k minulosti, pak by minulost nebyla tím, čím je, tj. dějinami.

Tento obrat k minulosti není bezproblémový, protože je dějinný. Martin Heidegger ve výše zmíněném spise o Aristotelovi rozvrhuje hermeneutickou situaci člověka, který se rozhodne udělat krok k minulému. Nastiňuje tři rozměry takové situace⁴¹: 1) výchozí hledisko (Blickstand) jako způsob bytí takové životní situace, která interpretaci motivuje 2) výchozí zahlédnutí (Blickhabe) jako konkrétnější reflexe toho předmětu, který se nám k interpretaci ukazuje 3) dráha pohledu (Blickbahn) jako výklad předmětných souvislostí, do nichž se vykládaný předmět naší interpretací dostává. Výklad jakéhokoli fenoménu (i minulosti) získává své pevné základy a svou věčnost právě v uvědomění těchto tří rysů hermeneutické skutečnosti. Ještě možná trochu precizněji formuloval Heidegger svou koncepci ve stejném rukopise o něco dále, když prozradil, že každý výklad má „1) své více či méně výslovně osvojené a upevněné **výchozí hledisko** (Blickstand), 2) tímto hlediskem motivovaný **úhel pohledu** (Blickrichtung), jímž je dáno „jako co“ je interpretovaný předmět předběžně chápán a „vzhledem k čemu“ má být vykládán, 3) **zorné pole** (Sichtweite) vymezené výchozím hlediskem a úhlem pohledu, v jehož rámci se pohybuje příslušný nárok interpretace na objektivitu.“⁴²

Heideggerův rozvrh pěkně ukazuje, že při výkladu minulého není možné chápat předmět výkladu jako autonomní entitu existující a priori. Naopak je vždy apriorně dějinný. Součástí zpředmětnění nějakého jsoucna (a tedy i jeho konstitutivní rozměr) je přítomná situace a tázání samo.⁴³ V historické vědě se zdá tedy nutné opustit vztah subjekt-objekt a položit základ tázání po dějinném nějak původněji. Pojem *metody* a jeho výklad může být jednou z možností: „Od chvíle, kdy „fakt“ přestal fungovat jako „znamení“ nějaké pravdy, už má problém jinou podobu; chápání „pravdy“ se změnilo, postupně přestala být to, co se **jeví**, a změnila se v to, co se **tvorí**, a tak dostala „psanou“ podobu.“⁴⁴ Dějiny se nikdy samy neukazují, jsou vždy dobývány a přiváděny ke slovu. Člověk si k nim musí hledat cestu-metodu, jež není samozřejmá, protože je historická.

dějinám jako takovým...“ (Martin HEIDEGGER, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, s. 34-35). Dějinnost sama ovšem zůstává nejasná: „Rovněž pro historické vědy a dějiny je temné, co patří k dějinnosti vůbec.“ (Tamtéž, s. 38).

⁴¹ Martin HEIDEGGER, *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 7-8.

⁴² Martin HEIDEGGER, *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 9.

⁴³ „Hermeneutika každé konkrétní situace výkladu, tj. každé historické duchovně, není nějaké za vykládanou věcí pokulhávající, prázdné filozofické reflektování, nýbrž patří k nejvlastnějšímu výkonu interpretace samé.“ (Martin HEIDEGGER, *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 8).

⁴⁴ Michel de CERTEAU, *Psaní dějin*, s. 20.

1.3. Pojem *pravdy* a *pravda* v historickém poznání

Pojem pravdy je klíčový v každé vědecké praxi. Ale je pravda možná? V odpovědi Gorgiovi⁴⁵ Heidegger říká: „a) zdánlivě primární otázka, zda-li vůbec existuje pravda, není vůbec první; b) ba dokonce není ani předmětem žádného smysluplného pojednání, neboť jistou možnost pravdy vždy předpokládá. Člověk může nanejvýš nutnost takového předpokladu uznale učinit výslovnou - a takový úkol je téměř prolegomena veškeré logiky.“⁴⁶ Skeptická teze o absenci nějakého pevného základu poznání sama o sobě vychází z předpokladu, že takovou absenci jde poznat a artikulovat. Proto Gorgiova slova o nebytí pravdy ruší sama sebe ve chvíli, kdy jsou vyslovena. Proto je otázka po existenci pravdy v zásadě velmi neradikální a nesměruje k podstatě. Skepticismus, který se někdy pojí s relativismem, ač to rozhodně není totéž, zastírá představováním problému ne-bytí pravdy důležitější úkol. Na Gorgiově příkladu pak proto vyvstává zásadnější otázka - totiž, proč Gorgias mluví?⁴⁷ Martin Heidegger ve své kritice skepticismu poznamenává: „Otázka - co je pravda? - je zajisté podstatnou otázkou ne proto, že problém skepticismu považuje předem za sebe-vyloučený, nýbrž díky své podstatné příslušnosti k souboru otázek po podmínkách možnosti pravdy vůbec.“⁴⁸

Co je tedy pravda? Otázka tak zásadní, že už se možná přesunula do říše klišé. Výše jsem už na příkladu Immanuela Kanta připomněl, že základním pojetím pravdy je korespondenční teorie. Tu lze shrnout do těchto dvou bodů⁴⁹: 1) místem pravdy je výpověď 2) bytností pravdy je shoda soudu a předmětu. Pokud korespondenční teorii, která má zajisté jisté historické oprávnění⁵⁰, rozvineme na poli historické vědy, objeví se před námi jisté důsledky. Jednak si musíme položit otázku, co je oním předmětem (objektem) o němž má být vypovídáno. Viděli jsme na jiném místě, *minulost* v silném slova smyslu to být nemůže, neboť ta už tu není.⁵¹ Přesto nějaký předmět před námi stojí. Druhou otázkou je role soudu (výroku) o takovém případném předmětu. Co může být jeho korektivem? Jak odlišit pravdivý soud o dějinách od fabulace, když přístup k předmětu samému v

⁴⁵ „Ve svém spise nadepsaném 'O nejsoucím čili o přírodě' dokazuje Gorgias postupně tři zásady, jednu a první: nic není; druhou: je-li i něco, nemůže to člověk poznat; třetí: lze-li to i poznat, nelze to přece s bližním sdělit a jemu to vyložit.“ (Karel SVOBODA, *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 159).

⁴⁶ Martin HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, in: Gesamtausgabe 21, Frankfurt am Main 1976, s. 20. Dále pak dodává: „Otázka, zda-li existuje pravda, je klíčovou otázkou, protože 1) otázka, jestli existuje pravda, pojem pravdy už předpokládá 2) tato otázka se předem sama ruší.“ (Tamtéž, s. 21).

⁴⁷ Obrat jsem si vypůjčil z knížky Kryštof BOHÁČEK, *Proč Gorgiás mluví. Úvod do filosofie nebytí*, Praha 2004. Doporučuji i kritickou recenzi Jakub JIRSA-Vojtěch HLADKÝ, *Proč Gorgiás mluví*, *Reflexe* 31, 2006, s. 121-129.

⁴⁸ Martin HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, s. 22. Srovnej také Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, s. 264.

⁴⁹ Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, s. 250.

⁵⁰ „Charakteristika pravdy jako 'shody', *adaequatio*, *ὁμοίωσις* je sice velmi všeobecná a prázdná, přesto však asi bude mít určité oprávnění, jestliže se udržuje bez ohledu na rozmanitost interpretací poznání, jemuž přece tento predikát povytce přísluší.“ (Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, s. 251).

⁵¹ „Předmětem historického bádání není minulost, neboť ona minula.“ (Jörg BABEROWSKI, *Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*, München 2005, s. 11).

jeho úplnosti z definice nemáme? To jsou otázky, které v souvislosti s korespondenční teorií vyvstávají a které ji činí velmi problematickou.

To, že historiografická produkce (a tím pádem historické soudy, respektive soudy o minulosti) má vždy charakter textu a narace, je dnes vcelku banálním konstatováním. Pokud však nechce historická věda rezignovat na své poznávací nároky, musí se ptát po pravdivostním základu každého historického vyprávění. V posledních desetiletích 20. století se objevil velmi nosný a vlivný názor, že adekvátnost nějakého vyprávění o dějinách může být korigována prameny, tj. pozůstatky minulosti: „*Historické poznání vytváří podle jeho mínění 'fiktivní' obrazy dějin. Ty se ale vztahují určitým způsobem ke skutečnosti. Podmínkou toho je jednak racionální metoda, jednak to, co Koselleck označuje jako uplatňování veta pramenů.*“⁵² Vyprávění o dějinách nemůže být zcela libovolné, protože nesmí odporovat takovým pozůstatkům minulosti. Byl to právě Reinhart Koselleck, který svým známým bonmotem o pramenech prohlásil, že nám nikdy nemohou říct, co máme psát, avšak chrání nás před omylem. To se jeví jako jedna z možných odpovědí na postmoderní a lingvistickou výzvu druhé poloviny 20. století.

Koselleckovský přístup, přes všechny jeho klady a přínos, otevírá celou sérii otázek a problémů, volajících po odpovědi. Paul Ricoeur kdysi naznačil, že status takových pramenů (a tím pádem i jejich práva veta) je více než komplikovaný.⁵³ Stopy, které nám tady zůstaly z *minulého*, mají velmi zvláštní povahu - nějakým způsobem jsou přítomné a zároveň v nich je něco z dějin, něco, co už není. Takové pozůstatky minulosti, které historik využívá, mají mít charakter soudce a arbitra. Někdy se zdají být de facto onou skutečností (pramen), která má korigovat výpověď (narace) v klasické korespondenční teorii pravdy. Jako by se ale při tom nevýslovně předpokládalo, že tyto stopy minulosti zkrátka apriorně jsou. Zdá se ovšem, že se prameny poznání objevují až na žádost člověka: „*Pramen umožňuje přístup k historické skutečnosti. Z něj především se vystavuje tato skutečnost. To je možné však jen tehdy, když je pramen v jeho hodnotě jakožto pramen zajištěn, tj. je osvědčena jeho pravost. To se děje skrze kritiku.*“⁵⁴ Heidegger správně užívá obrat „pramen jakožto pramen“, čímž chce říct, že pramenem se pozůstatek minulého teprve stává, není jím automaticky. A proto musí být dotazován na svou bytnost, to znamená, musí se stát zřetelným, co to znamená *být stopou minulého*. Obnažit se musí samotná podvojnost pramene jako *přítomného minulého*. Teprve potom bude možné zhodnocení Koselleckova veta pramenů.

Zdá se, že v historických vědách musí být znovu položena otázka - co je pravda v historiografii? Martin Heidegger se pokusil odhalit původní fenomén pravdy ve svém hlavním spise

⁵² Jan HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*, Praha 2009, s. 221. Srovnej Reinhart KOSELLECK, *Fiktion und geschichtliche Wirklichkeit*, Zeitschrift für Ideengeschichte 1/2007, č. 3, s. 39-54.

⁵³ Paul RICOEUR, *Čas a vyprávění III*, Praha 2007, s. 166-179.

⁵⁴ Martin HEIDEGGER, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, s. 429.

*Bytí a čas*⁵⁵: „*Být pravdivý (pravda) znamená být odkrývající.*“⁵⁶ Řecké slovo *a-lētheia*, které překládáme běžně jako pravda, původně znamená ne-skrytost. Lidský pobyt je ze své podstaty otevřen tomu, aby odkrýval jiná jsoucna a tím byl pravdivý. A právě v tomto momentu se ukazuje odvozenost korespondenční teorie pravdy, tak rozšířené v moderním myšlení. Ne-pravdu tak nelze primárně chápat jako neadekvátnost soudu, ale jako zakrývání jsoucna. Teprve princip odkrývání umožňuje myslet pravdu korespondenčně.⁵⁷ Proto ani v bytnosti vědy nesmíme hledat korespondenční teorii pravdy jakožto základ poznání ale pouze jako důsledek lidského odkrývání jsoucna: „*Obojí, vědecké stejně jako předvědecké chování, je poznávání ve smyslu odhalování předtím zahaleného, odkrývání původně skrytého, otevírání doposud uzavřeného. Vědecké poznání je ale určováno tím, že existující pobyt si ukládá jako svobodně zvolený úkol odhalit již nějak přístupné jsoucno kvůli tomu, aby bylo odhaleno.*“⁵⁸ Co to ovšem znamená v historické vědě? Minulost nějakým způsobem *je* a my ji díky vlastní dějinnosti vnímáme. Člověk si potom klade za svůj úkol v historiografii tuto minulost odhalit proto, aby byla odhalena. Provádí to zvláštním aktem tak, že jistou oblast jsoucna zpředmětní, aby ji mohl zkoumat. Vyčlení ji jako zvláštní okruh, jenž musí být dotazován odkrývajícím pobyt a tím se stane součástí dialogu vědy.⁵⁹ Dějiny jako zvláštní oblast přítomného bytí je vyčleněna, dotázána a stává se předmětem. V jistém slova smyslu by dějiny bez takového dotazu opravdu *nebyly*. V tomto ohledu je historická věda pravdivá, neboť je odhalující. *Že* je pravdivá otázkou není, *jak* je pravdivá souvisí s metodou a je velkým problémem, důležitou výzvou.

1.4. K rozvrhu práce

Po nastínění nejobecnějších myšlenek mé práce, které spíše otevírají pole, v němž se pohybuje mé tázání, než že by přinášely odpovědi, bych se rád přesunul ke konkrétnímu nastínění formy a obsahu celého následujícího počínu. Jak jsem napsal výše, pokusím se vyložit klíčový vztah mezi metodou (v obecnějším smyslu paradigmatickým) a odkrýváním minulosti, tj. pravdou. Velmi inspirativní a nepřehlédnutelnou knihou je Gadamerova *Pravda a metoda*⁶⁰, v níž se právě tomuto základnímu principu ve vědě věnoval. Na tomto místě ji pro zatím vynechávám, stane se vstupní branou pro mé závěry na konci předložené práce.

⁵⁵ Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, §44.

⁵⁶ Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, s. 254.

⁵⁷ „*Nejpůvodněji „pravda“ je „místem“ výpovědi a ontologickou toho, aby vypovídání mohlo být pravdivé nebo nepravdivé (odkrývající nebo zakrývající).*“ (Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, s. 261).

⁵⁸ Martin HEIDEGGER, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, s. 33.

⁵⁹ „*Tím, že odpovídá na otázku, co a jak a odkud je, stává se jsoucno protějšek odhalujícímu tázání.*“ (Martin HEIDEGGER, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, s. 34).

⁶⁰ Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I. Nárys filosofické hermeneutiky*, Praha 2010.

Hans-Georg Gadamer však už v textu *Pravda v humanitních vědách*⁶¹ jasně poukázal na falešnou představu metodičnosti jako základu pravdivosti. Podle něj moderní přírodní vědy zavedly do teorie poznání zvýšený důraz na metodu, až splynula s pravdou. Bohužel se ukazuje, že humanitní vědy včetně historiografie nemohou zůstat u takového pojetí. Gadamer, který vyšel z Diltheyovy a Heideggerovy filozofie, zdůraznil hermeneutické aspekty historického rozumění. Humanitní vědy mají jako součást své bytnosti zvláštní rozměr historicity a podstatné časové podmíněnosti: „*Podmíněnost tedy není jakýmsi poškozením dějinného poznání, nýbrž momentem samotné pravdy.*“⁶² Taková podmíněnost je zásadně odlišuje od přírodních věd, jež si přeci jen do určité míry osvojují autonomii metodického postupu. Právě v návaznosti na tyto úvahy a i na úvahy rozvinuté výše v mém textu bych chtěl tematizovat otázku metody a poznání.

Chceme-li rozumět poznání minulosti, musíme prakticky poznávat: „*Bytnost hermeneutického zamyšlení spočívá v právě v tom, že musí vyrůstat z hermeneutické praxe.*“⁶³ Mnou předložený pokus bude proto mít charakter kvasi-empirické studie. Pokusím se rozumět jednomu textu čtyřikrát, pokusím se vydat k němu čtyřmi cestami. Následně, poučen výchozími úvahami, provedu analýzu fundamentů historické vědy a z nich plynoucích problémů či otázek. Na jednu stranu se tak můj příspěvek může jevit jako poněkud spekulativní, přesto má jisté empirické jádro, které možná bude neobvyklým přínosem na poli teorie historické vědy.

1.5. Výchozí zhlédnutí předmětu

Výchozí zhlédnutí mého předmětu bádání (Heideggerův Blickstand) nelze chápat „objektivně“ ve smyslu bytí o sobě. Objektivní je toto zhlédnutí proto, protože se jeví jako přístupující ke mně z vnějšku. Je však bytostně zakotveno v přítomném, můj (zdánlivě bezprostřední) náhled je odvozen od mého vzdělání, zkušeností, sociální pozice, majetku i nálady. Moje nazírání je „*podřízeno jistým omezením, spojeno s výsadami a hluboce zakořeněno na poli zvláštního.*“⁶⁴ Martin Heidegger by hovořil o schopnosti a síle přítomnosti otevřít minulost.⁶⁵ Není snad už po výše představeném výkladu zapotřebí připomínat, že to v žádném případě neimplikuje bezmeznou arbitrárnost historického bádání. Nyní ale vzhůru k prvotnímu zhlédnutí předmětu mého zájmu.

⁶¹ Hans-Georg GADAMER, *Pravda v humanitních vědách*, in: *Pravda a metoda II. Dodatky*. Rejstříky, Praha 2011, s. 39-44.

⁶² Hans-Georg GADAMER, *Pravda v humanitních vědách*, s. 41.

⁶³ Hans-Georg GADAMER, *Mezi fenomenologií a dialektikou. Pokus o sebe kritiku*, in: *Pravda a metoda II. Dodatky*. Rejstříky, Praha 2011, s. 11.

⁶⁴ Michel de CERTEAU, *Psaní dějin*, s. 63.

⁶⁵ Martin HEIDEGGER, *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 10.

Theodor Mommsen

Historik Theodor Mommsen (1817-1903) je v německém prostředí již od konce svého života vnímán jako jeden z nejdůležitějších historiků, a vzhledem k udělené Nobelově ceně za literaturu i spisovatelů, moderních dějin. Německá literatura o něm⁶⁶ je hojná a ve své souhrnnosti nepřeborná. Přínos Mommsena německé a evropské vědě se odehrál hlavně na poli antických, římských dějin. Díky svým kvalitám snese srovnání s takovými velikány, jakými byli Leopold von Ranke či Johann Gustav Droysen. Mommsenova socha před berlínskou Humboldtovou univerzitou to jen dokládá.

Přesto se obraz tohoto muže v německém a českém prostředí podstatně liší, neboť v našem povědomí vystupuje jako „hrabivý“, „ješitný“ a „zesurovělý“ stařec.⁶⁷ Díky svému komentáři české otázky, o němž bude řeč níže, ztratil takřka celou svou dobrou pověst a snad s výjimkou některých badatelů o antice⁶⁸ nenašel pochopení pro své práce. Mommsen je tak ztělesněním zlého německého ducha.

Josef Pekař

Josef Pekař (1870-1937) je řazen mezi formující osobnosti historické vědy první poloviny 20. století.⁶⁹ Součástí obrazu jeho vědeckého mládí jsou dvě zásadní události - boj o Rukopisy a střet s Theodorem Mommsenem. Jako mladý student vysoké školy se připojil ke svému učiteli Jaroslavu Gollovi, vystoupil proti pravosti Královédvorského rukopisu⁷⁰ a tím se v příběhu české vědy postavil po bok hrdinů Jana Gebauera a Tomáše Masaryka. Díky dlouhému působení ve vědeckém životě, díky knihám o Valdštejnovi, husitství či sv. Václavovi se stal klíčovou osobou oboru první půlky 20. století. Protože byl po druhé světové válce a hlavně po únoru 1948 poněkud ostrakizován, navrátil se s velkou slávou (a dosti nekriticky) zpátky do historiografie po listopadu 1989. Dnes je tradiční a klasickou personou historické vědy vedle Františka Palackého, Václava Vladivoje Tomka nebo Františka Grause.

⁶⁶ Klasickou a vyčerpávající biografii předložil v polovině 20. století Lothar WICKERT, *Theodor Mommsen I-IV*, Frankfurt am Main 1959-1980. Jako jednu z první větší prací o Mommsenovi viz Ludo Moritz HARTMANN, *Theodor Mommsen. Eine Biographische Skizze*, Gotha 1908. Poslední biografii napsal Stefan REBENICH, *Theodor Mommsen. Eine Biographie*, München 2002. Za prostudování stojí pak ještě Joachim FEST, *Theodor Mommsens zwei Wege zur Geschichte*, in: *Wege zur Geschichte*, Zürich 1992, s. 29-70 a Peter KÖPF, *Die Mommsens. Von 1848 bis heute. Die Geschichte einer Familie ist die Geschichte der Deutschen*, Europa Verlag 2004. Kompletní seznam jeho tvorby lze nalézt v Karl Friedrich Wilhelm ZANGEMEISTER, *Theodor Mommsen als Schriftsteller. Ein Verzeichnis seiner Schriften*, Berlin 1905.

⁶⁷ To jsou označení, které si vysloužil od básníka Antonína Sovy. Viz Antonín SOVA, *Theodoru Mommsenovi*, in: *Básně*, Praha 1953, s. 324-326.

⁶⁸ Viz například úvod k výboru z jeho díla Theodor MOMMSEN, *Diktátoři*, Praha 1941.

⁶⁹ Dvě nejvýznamnější biografie podali Zdeněk KALISTA, *Josef Pekař*, Praha 1994 a Josef HANZAL, *Josef Pekař. Život a dílo*, Praha 2002. Pozoruhodná je rovněž práce Martin KUČERA, *Rakouský občan Josef Pekař (kapitola z kulturně politických dějin)*, Praha 2005. Kompletní bibliografie v Jiřina URBANOVÁ, *Bibliografie prací Josefa Pekaře*, in: *Problémy dějin historiografie* 7, Praha 1999, s. 65-130.

⁷⁰ Josef PEKAŘ, *Hrubá Skála. Příspěvek k historické topografii a ke sporu o Rukopis Královédvorský*, Athenaeum 8, 1890, s. 33-41.

V nedávné době vyšel ediční počín Martina Kučery, který znovu sebral a k tisku připravil drobné sebrané spisy Josefa Pekaře pod souhrnným názvem *O smysl českých dějin*.⁷¹ V jejím úvodu ho editor staví do světla jakéhosi zachránce, kterého je třeba číst, abychom obrodili upadlý stav současné historické vědy. I když Pekař není už hlavní mainstreamovou inspirací pro dnešní historiky, přesto se někdy objeví pokusy vrátit ho zpět do hry. Nechci se nad touto problematikou dlouho pozastavovat, spíš jsem jí chtěl ukázat zvláštní vliv a auru, které osobnost Josefa Pekaře stále obklopují.

Čechové jako apoštolové barbarství

Oba autory spojil podzim 1897. Na konci října vydal německý historik Theodor Mommsen ve vídeňských novinách svůj článek o Němcích v monarchii.⁷² Článek veskrze polemický a útočný vyvolal nemalou reakci v širší společnosti. Mommsen označil český národ za apoštoly barbarství, kteří neustále pracují proti německému národu a se kterými není možné vycházet dobře. Mezi prvními autory, kteří Mommsenovi odpověděli, byl polský historik Oswald Balzer.⁷³ Velmi záhy po něm odpověděl i mladý docent historie české univerzity Josef Pekař svým později slavným textem *Čechové jako apoštolové barbarství*.⁷⁴

Tento spor měl své odezvy i v pozdějších dobách, kdy se Mommsen stal převážně symbolem německého šovinismu a imperialismu.⁷⁵ Jeho jméno se zafixovalo právě k vídeňskému článku a Pekařova reakce byla (v drtivé většině případů) vyzdvihována jako příklad národního uvědomění. Staříčský, zasloužilý a světově uznávaný vědec vyslovil svůj názor na český národ, což přimělo mladého, začínajícího historika odpovědět výrazně opozičním tónem proti. Takové je předběžné nahlédnutí sporu o barbarství českého národa.

1.6. Čtyři cesty k rozumění

Jedním z podstatných rysů cesty (*metoda*) je možnost zopakovat chůzi po ní. Karl Raimund

⁷¹ Josef PEKAŘ, *O smysl českých dějin*, Praha 2012.

⁷² Theodor MOMMSEN, *An die Deutschen in Österreich*, Neue Freie Presse, 31.října 1897, s. 1. Faktograficky nejúplnější rozbor podal Berthold SUTTER, *Theodor Mommsen Brief „An die Deutschen in Österreich“ (1897)*, Ostdeutsche Wissenschaft 10, 1963, s. 152-225. Za obstarání tohoto Sutterova textu vděčím Václavu Petrbockovi.

⁷³ Oswald BALZER, *List otwarty do Dr. Theodora Mommsena*, Lwów 1897. Útlou biografii o Balzerovi napsal Jan KAPRAS, *Oswald Balzer*, Praha 1934.

⁷⁴ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, Praha 1897. Původně vyšlo na pokračování v novinách Politik v prosinci 1897, později také jako německá brožura. Přeložen byl zanedlouho i do ruštiny.

⁷⁵ Viz Jan PACHTA, *Pekař a pekařovština v českém dějepisectví*, Praha 1950, s. 22-23, Arne NOVÁK-Jan V. NOVÁK, *Přehledné dějiny literatury české*, Brno 1995, s. 1645, Josef ŠUSTA, *Dějepisectví. Jeho vývoj v oblasti vzdělanosti západní ve středověku a v době nové*, Praha 1946, s. 175, Ladislav HOSÁK, *Nové československé dějiny*, Praha 1947, s. 463, František KUTNAR-Jaroslav MAREK, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, Praha 2009, s. 501-502 nebo Ivan HLAVÁČEK, *Ad camera obscura DaS 2/2010*, Dějiny a současnost 4/2010, s. 7.

Popper hovoří o objektivitě jako o intersubjektivní testovatelnosti, tedy o principiální opakovatelnosti metodického postupu.⁷⁶ Je banálním konstatováním, že každá taková „metodická pout“ je jedinečná, protože je vždy časově a místně lokalizovaná. Přesto se v pojmu metody skrývá jistý druh transcendence, jenž umožňuje její znovu-užívání, její intersubjektivitu.

Bytnost moderní vědy jde v jistém ohledu popsat takto: „*Ideál poznání, který je určen pojmem metody, spočívá v tom, že cestou poznání natolik uvědoměle, že je vždy možné vydat se po ní znovu.*“⁷⁷ Opakovatelnost metodického postupu se zdá být podstatnou podmínkou možnosti jeho pravdivosti. Pravda má v jistém smyslu inter-subjektivní povahu. To se ovšem samotnému Gadamerovi nejeví jako dostatečné, neboť pravda nemá pouze logickou strukturu a není záležitostí jen vědců.⁷⁸ Pro uchopení pravdy, a to jsme viděli i u Heideggerova rozboru Aristotela, je nutné myslet najednou i její předpoklady. „*Pravdu nějaké výpovědi může vskutku vyměřit jedině ten, kdo přimyslí tyto předpoklady.*“⁷⁹ Znovu-projítí cesty metody není bezproblémové a taková možnost nesmí být zaměňována za dostačující podmínku pravdivosti výsledného poznání.

Z minulosti se nám jako artefakty dochovaly knihy obsahující metodické a metodologické úvahy. Právě díky možné reaplikaci se takové pokusy mohou stát nástrojem poznání i v době budoucí.⁸⁰ V zásadě nemusí být použity na stejnou oblast či na podobné předměty vůbec. Každé další užití metody však potřebuje nutnou dávku reflexe, neboť není v žádném případě samozřejmé. Musíme vytahovat na povrch ony zamlčené předpoklady upadlé do temnoty a pod váhou neutuchajícího reflexivního myšlení procházet znovu cesty poznání. Má práce se pokusí využít čtyř možných přístupů jako cest k předmětu, který jsem si výše vymezil jako „*Pekařovi Čechové jako apoštolové barbarství*“. Jeden text, čtyři cesty a empirický pokus o prozkoumání vztahu metody a pravdy.

Émile Durkheim.⁸¹ Sociologie náboženství má v tomto francouzském filozofovi jednoho ze svých nejvýraznějších zakladatelů. Jeho rozbor kolektivních představ, které integrují člověka do skupiny, je dodnes ceněným přínosem. Tyto prvky kolektivismu mají charakter elementárních

⁷⁶ Karl Raimund POPPER, *Logika vědeckého bádání*, Praha 1997, s. 27.

⁷⁷ Hans-Georg GADAMER, *Co je pravda?*, s. 48.

⁷⁸ Hans-Georg GADAMER, *Co je pravda?*, s. 49-50.

⁷⁹ Hans-Georg GADAMER, *Co je pravda?*, s. 51. O předpokladech Gadamer říká: „*Otázkou je však právě to, zda móda existuje také ve vědě. Zda způsob, jakým poznáváme pravdu, s sebou nutně nenese to, že každý krok vpřed nás více a více vzdaluje od předpokladů, z nichž jsme vyšli, nechává je poklesnout zpět do temnoty samozřejmosti a právě tím nekonečně znesnadňuje úsilí o jejich překročení, o přezkoumání nových předpokladů a tím o vydobytí skutečně nových poznatků.*“ (s. 50).

⁸⁰ To neznamená nutně, že by lidé mohli dojít v různých dobách ke stejnému poznání, neboť tím bychom zase otevřeli prostor pro korespondenční teorii pravdy ala Kant. Opakovatelnost cesty (metody) je spíše praktické užití shodného nástroje k tvorbě nových věcí v novém světě. K tomu z Heideggera o věcech v dějinách: „*Co tedy vlastně „minulo“? Nic jiného než svět, v němž patřily do nějaké souvislosti prostředků, vystupovaly jako příruční jsoucno a byly používány obstarávajícím, ve světě jsoucím pobytem. Ten svět už není.*“ (Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, s. 422).

⁸¹ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, Praha 2002.

forem, to znamená forem obsažených v každém kolektivním (náboženském) životě. Bez ohledu na jednotlivá náboženství či jiné projevy kolektivního vědomí leží v základu vždy jisté elementární formy, které dostávají akorát odlišný obsah. Postulát elementárních forem pak umožňuje s Durkheimem analyzovat i moderní projevy kolektivismu jako například nacionalismus.

Alexandre Koyré.⁸² Dějiny idejí našly v ruském emigrantovi Koyréem přelomovou osobnost. Hlavním momentem jeho teorie je konstatování, že dějiny vědy není možné odtrhnout od dějin myšlení a filozofie. Každá konkrétní věda (Koyré se zabývá především přírodními vědami) je vždy podmíněna dobovými rámci výkladu světa a zároveň stavem soudobých filozofických předpokladů. Když promýšlíme nějaké produkty lidského myšlení, musíme vždy mít na paměti soudobé niveau, které je povětšinou dosti odlišné od toho našeho. Jinak řečeno (možná mírně tautologicky), myslitelé minulých dob nemohli myslet jinak, než mysleli. A teprve znovu-promyšlením jejich předpokladů můžeme pochopit výplody vědy i dalších intelektuálních oblastí. Koyrého přístup nabízí cestu k porozumění minulým aktérům, ke opětovné artikulaci jejich světa, jenž je zcela odlišný od toho našeho.

Roman Ingarden.⁸³ Fenomenologie literatury, ztělesněná Romanem Ingardenem, otevřela v návaznosti na Edmunda Husserla nová témata v teorii textů. Literární dílo je pro něj vždy výsledkem určité intence autora, přestože má svá objektivní (přesněji inter-subjektivní) rysy. Jinak by totiž nebyla čitelná a sdělitelná jiným lidem. Důležitým Ingardenovým pojmem je pak konkretizace, která se odehrává vždy při četbě ve vědomí čtenáře. Každé dílo je tedy apriorně ustaveno (je materiálně nějak napsáno), přesto je vždy hotové až při své recepci. Tehdy vzniká fenomén literárního díla jako takový. V dialogu mezi textem a člověkem. Fenomenologická metoda byla Ingardenem rozvinuta hlavně pro umělecké dílo, ovšem nic nebrání tomu, aby byla užita i pro jiné texty, např. vědecké. Fenomenologie textu, na rozdíl například od výše uvedeného Koyrého přístupu, vidí text osamocen. Neboť ten je tvořen až ve vědomí čtenáře a de facto neexistuje nijak před ním. Literární dílo není, dokud ho někdo nečte.

Walter Benjamin.⁸⁴ Abstrahování nějaké metody z Benjaminova díla je takřka nemožné, i vzhledem k jeho teoretické roztříštěnosti. To ho ovšem nevylučuje jako možný zdroj inspirace. Společným jmenovatelem (dá-li se to tak nazvat) je analýza mytologie v moderním myšlení. Provokativně se snaží opakovaně upozorňovat na fakt, že v době post-osvícenské (19. a 20. století) se i přes všechny deklarované snahy vrací mýtus do středu našeho světa. Jako by ani nikdy nezmizel. Zkoumáním před-dějin a post-dějin nějakého fenoménu můžeme dospět k jeho podstatě a

⁸² Alexandre KOYRÉ, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, Praha 2004.

⁸³ Roman INGARDEN, *O poznávání literárního díla*, Praha 1967.

⁸⁴ Walter BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt am Main 1983. Anglicky Walter BENJAMIN, *The Arcades Project*, Harvard University Press 2002. Část vyšla i v českém překladu ve výboru Walter BENJAMIN, *Vybrané spisy II. Teoretické pasáže*, Praha 2011.

dějinnému smyslu. Právě jistá neuchopitelnost Benjaminovy metody může nabídnout zvláštní negativní obraz pojmu metody jako takové.

Stručně jsem naznačil ony čtyři možné cesty k výkladu jednoho textu, rozvedeny budou na příslušných místech. Pokud by se snad někdo snažil ve výběru těchto metod hledat nějaký systém, tak ho musím zklamat - žádný v něm není, snad mimo kritéria osobní sympatie. Ale vybíral či vybírá snad nějaký historik metodu své práce jinak? Empirická aplikace zvolených metod následuje na dalších stránkách této práce. Výsledek lze jen těžko předjímat a možná se cesta stane cílem. Možná, že se na pozadí celého mého snažení ozývá zvolání středověkého básníka Eustacha Deschampe: „*Nic nepozná ten, kdo na cesty se nevydá.*“⁸⁵ Tedy i já se vydávám na cestu, abych poznal.

⁸⁵ Martin NEJEDLÝ, *Fortuny kolo vrtkavé. Láska, moc a společnost ve středověku*, Praha 2003, s. 265.

„V základu každého systému víry i všech kultů musí nutně spočívat určitý počet základních představ či pojmů a rituálních postojů, které i přes různost nabytých forem mají vždy a všude stejný objektivní význam a plní stejné funkce.“⁸⁶

2. Víra v národ. Příspěvek k sociologii nacionalismu (Émile Durkheim)

Nelze jednoduše říci, že národní identita nahradila během 19. století tu náboženskou nebo že by snad nacionalismus šel vykládat pouze jako svého druhu náboženství. Přesto se však zdá být nosné nacházet strukturální podobnosti mezi nimi. Ještě lépe postaveno, v národní i náboženské identitě se ozývají jisté pra-formy, s Émilem Durkheimem řečeno elementární formy, které umožňují založení konkrétního kolektivního projevu. Tedy národ není (jen) náboženstvím, pouze jiným vyjádřením lidského sklonu ke „kolektivitě“.⁸⁷

Fenomén národa je společenským jevem a musí být nahlížen z pozice vědy o společnosti, tedy sociologie. Ale je tomu skutečně tak? Proč můžeme mluvit o národu jako o společenském jevu v sociologickém slova smyslu? Émile Durkheim podal svého času poměrně přesnou definici takového společenského jevu: „*Společenským jevem je každý druh jednání, ustálený nebo ne, schopný vnějšího tlaku, který v rozsahu dané společnosti je všeobecný, ale má při tom svůj vlastní život nezávislý na svých individuálních projevech.*“⁸⁸ Pokud si představíme konec 19. století v českých zemích, není těžké vidět, že fenomén evropského národa (bez ohledu na to, o který se jedná) splňuje Durkheimovu podmínku všeobecnosti - sdílí ho naprosto drtivá většina obyvatel a proniká do všech oblastí lidské činnosti.⁸⁹ Druhá podmínka je ovšem značně složitější - má jev národa svůj nezávislý život? Émile Durkheim mluví o tom, že společenský jev je věc, tj. má své vlastní bytí. Není tak pouhou konstrukcí a představou lidského vědomí. Na námitku, že nelze takový jev za věc v běžném smyslu považovat, odpověděl: „*Neříkáme totiž, že společenské jevy jsou věcmi hmotnými, ale jsou věcmi tímž právem, jako věci hmotné, třeba jiného druhu.*“⁹⁰ Lehce šalamounsky tak odbyl důležitou námitku. Durkheimovi jde v zásadě o to, aby ukázal, že společenské jevy vystupují vůči jednotlivci z vnějšku a působí na něj tlak⁹¹, kterému se může buď

⁸⁶ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, Praha 2002, s. 12.

⁸⁷ Ke vztahu Durkheimovy teorie náboženství a nacionalismu vyšla kniha James DINGLEY, *Nationalism, Social Theory and Durkheim*, Hampshire 2008 (viz zejména s. 78-104).

⁸⁸ Émile DURKHEIM, *Pravidla sociologické metody*, Praha 1969, s. 42.

⁸⁹ Jeho vliv je patrný v politice, vědě, hospodářství i kultuře. Bylo by zbytečné na tomto místě uvádět konkrétní příklady, neboť se mi celá tato otázka zdá být více než evidentní.

⁹⁰ Émile DURKHEIM, *Pravidla sociologické metody*, s. 13.

⁹¹ „Tyto typy počínání nebo myšlení nejen že existují mimo jedince, nýbrž jsou nadány silou rozkazovací a utlačivou,

vzepřít, nebo podvolit. Každopádně do národa jako společenského jevu se člověk rodí, neboť ten je tu už vždy před jednotlivcem. Bylo by chybou chápat takové pojetí jako nějaký esencialistický výklad národa, jehož existence tu je zaručena a priori. Durkheim neříká nic jiného, než že národ *jako* společenský jev tu je vždy před jednotlivcem - jinak by to nebyl společenský jev.⁹²

Z obecné metodologické roviny Durkheimovy sociologie bych nyní rád sestoupil do konkrétní látky, směrem k náboženským představám. V roce 1912 vydal tento francouzský sociolog svoji přelomovou práci *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, jejíž český překlad je citován hned na začátku této kapitoly. Jejím hlavním cílem bylo nalézt tzv. dynamogenický rozměr náboženství, které nepřináší pouze spekulativní vědění ale stimul k praxi.⁹³ Zároveň chtěla popsat něco, co stojí původně v základu všeho náboženství - určité formy společenské praxe, které se naplňují různými obsahy.⁹⁴ Snaží se v ní postihnout sociální význam pojmů jako *sakrální, profánní, rituál, kult* či *totem*. Nejdůležitějším momentem Durkheimovy analýzy je důraz na integrační povahu všech náboženských projevů. Člověk tíhne k životu v kolektivu, a tak tvoří představy umožňující mu tuto tendenci realizovat: „*Náboženské představy jsou představami kolektivními a představami, které vyjadřují kolektivní skutečnosti; rituály jsou pak druhem jednání, k němuž dochází jedině uprostřed shromážděné skupiny a které mají podněcovat, udržovat či proměňovat určité mentální stavy této skupiny.*“⁹⁵

Text Josefa Pekaře *Čechové jako apoštolové barbarství* z roku 1897 je možné vidět právě jako jeden individuální projev formy durkheimovské kolektivity, kterou nazýváme národ. V rovině takového konstátování na nás může dýchat opar banality. Avšak pojmem-li předložené východisko v rovině analytické, pak už se začíná rýsovat podstatný vědecký problém. To, že Pekařův literární projev souvisí s národním uvědoměním, se zdá být samozřejmé, ale otázky „*jak*

kerou se mu vnucují, ať již chce či ne.“ (Émile DURKHEIM, *Pravidla sociologické metody*, s. 32).

⁹² Otázka, která se tu pochopitelně nabízí, zní: jak vzniká takový společenský jev? Émile Durkheim se vyslovuje proti představě starší sociologie, která se snažila tyto jevy chápat jako rozšíření lidské přirozenosti (Auguste Comte nebo Herbert Spencer), neboť společenské jevy působí ze své definice tlak proti člověku a tedy i proti jeho přirozenosti (Émile DURKHEIM, *Pravidla sociologické metody*, s. 127-131). Jejich původ leží vždycky v oblasti ne-individuální, tj. společenské. Konkrétní historický stav společnosti (tj. jednotky kvalitativně jiné než soubor jedinců) produkuje určité společenské jevy: „*Určující příčina společenského jevu musí býti hledána v předcházejících jevech společenských a ne ve stavech individuálního vědomí.*“ (s. 139). Historický vznik společenského jevu národa není předmětem této studie, a tak pro konkrétní situaci našeho prostředí srovnej František KUTNAR, *Obrozenské vlastenectví a nacionalismus. Příspěvek k národnímu a společenskému obsahu češství doby obrozenské*, Praha 2003 nebo přehledně klasické vývody v Miroslav HROCH, *Národy nejsou dílem náhody. Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*, Praha 2009.

⁹³ Viz Robert Alun JONES, *Practices and Presuppositions. Some Questions about Durkheim and Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, in: *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press 2005, s. 80.

⁹⁴ „*Hlavní cílem náboženských konceptů totiž není vyjadřovat a vysvětlovat výjimečné a abnormální, ale naopak to, co je stále a pravidelné.*“ (Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 36).

⁹⁵ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 17.

takový konkrétní projev souvisí s oním národním“ nebo „*jak* funguje vztah kolektivního a individuálního projevu“ nikoli. Tyto problémy budou předmětem následujícího textu.

2.1 Nacionalismus jako náboženství

Na tomto místě se musím ještě vrátit o krok zpět a položit s Émilem Durkheimem otázku po smyslu, účelu a funkci náboženských představ.⁹⁶ Teprve na pozadí takové úvahy se ukáže pozoruhodnost možnosti využití sociologických rámců interpretace národního vědomí. Je vůbec možné mluvit o nacionalismu a národním vědomí jako o projevu kolektivní náboženské formy v Durkheimově smyslu?

Co je náboženství? Émile Durkheim definoval náboženské kolektivní formy striktně ontologicky. Ač se jeho teorie zdá být v jistém ohledu interpretativní, má silné ontologické zázemí, které nelze pominout. Svět se podle něj dělí na dvě striktně oddělené sféry - profánní a sakrální.⁹⁷ Toto oddělení je pochopitelně nesamozřejmé a vychází spíš induktivně z pozorování náboženských projevů a zpětně se vrací jako apriorní základ definice náboženství. Sakrální sféra je taková část bytí, jež je předmětem zvláštní úcty a hodnoty a je tak objektem uctívání. Formálně strukturální odlišení profánního a sakrálního umožňuje přenositelnost Durkheimova pojetí na nejrůznější historické projevy: „*Za sakrální však nelze jednoduše považovat jen personifikované bytosti, jimž říkáme bohové a duchové; posvátná může být i skála, strom, pramen, oblázek, kus dřeva, dům - zkrátka jakákoli věc. [...] Okruh posvátných předmětů tedy nelze jednou provždy definovat - jeho rozsah je v závislosti na každém náboženství nekonečně proměnlivý.*“⁹⁸ Sakralita je tedy nutným předpokladem existence náboženství vůbec. Nejde pak ani o to, zda-li je daný předmět skutečně nějak výjimečný, neboť stačí, když se přesvědčení a praxe určitého kolektivu shodnou na tom, že sakrální je.⁹⁹

Může být národ považován za sakrální objekt? Na tuto kruciólní otázku je navázána možnost užití Durkheimova konceptu pro výzkum nacionalismu. Sám Josef Pekař v jednom pozdějším textu explicitně napsal: „*Lze proto říci, že myšlenka národní je smyslem našich dějin? Odpovídám, že je, ba že je více: je podmínkou jejich je důvodem jejich, je krví jejich, bijícím živým srdcem jejich.*“¹⁰⁰ Jak se to ale stalo, že smyslem a krví dějin je národ? Od počátku 19. století došlo

⁹⁶ „*Funkce společenského jevu musí vždy býti hledána v jeho vztahu k nějakému společenskému cíli.*“ (Émile DURKHEIM, *Pravidla sociologické metody*, s. 139).

⁹⁷ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 45.

⁹⁸ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 45.

⁹⁹ Vedle duality sakrální a profánní zavádí Émile Durkheim ještě jednu podstatnou podvojnost - víra a rituál: „*První se týká názorů a spočívá v obrazných představách; druhé jsou předem určené způsoby chování.*“ (Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 44).

¹⁰⁰ Josef PEKAŘ, *Smysl českých dějin (O nový názor na české dějiny)*, in: Miloš HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, Praha 1997, s. 514.

k podstatné změně, která umožnila sakralizaci národa. Stručně ji mohu nazvat takto: redefinice objektu vlastenectví a jeho nároku na totální výklad světa.

V době na konci 18. století ještě neexistoval jev, jenž bychom dnes nazvali moderním nacionalismem.¹⁰¹ Obvykle se pro toto období hovoří o zemském patriotismu jako projevu vlastenectví, jenž má své kořeny už ve středověku a který můžeme chápat jako cit příslušnosti k určité územní jednotce, státu. Neznaменá to, že by to byl jediný znak. Jazyk, kultura, mravy, původ, to všechno se ke slovu hlásí také. Nicméně František Kutnar pregnančně vystihl nepřehlédnutelné rozdíly mezi vlastenectvím (i ve smyslu jeho projevu jako onoho zemského patriotismu konce 18. století) a nacionalismem, když upozornil na to, že vlastenectví nechce překonat své území.¹⁰² Nacionalismus se pak od takové pozemské sféry odpoutává a stává se citem k metafyzickému duchu národa, jenž už nemusí být vázán na žádné území, a přesto bude existovat.¹⁰³ Dále se vlastenectví odlišuje od nacionalismu tím, že v prvním případě jde spíš o „potenciální veličinu“ existující svým způsobem imanentně ve společnosti, zatímco případ druhý ukazuje tendenci projevovat vůli a čin národa, jenž se tím subjektivizuje. Konečně leží důležitý rozdíl v míře totalitního nároku, v němž nacionalismus klade mnohem větší okruh lidí, kteří k danému národu náleží, často i proti jejich vůli. Jsou totiž osudem a dějinami určeni národem být.

Zemský patriotismus se podstatně proměnil tehdy, když se objevil nový objekt vlasteneckého citu. Národ jako nadčasová a tudíž nadstátní jednotka. Zatímco ztotožnění národního citu se státní (či zemskou) loajalitou přinášelo velmi světské konotace, stát je vždy pozemský statek, pak nacionalismus v moderním smyslu 19. století probouzí cit k zcela nadpozemské entitě. Dochází k jistému metafyzickému obratu. Vyjádřen zůstává dodnes v pojmu „národní duch“¹⁰⁴, zachycujícím něco transcendentního a každou jednotlivost podstatně překračujícího. Důležitým rysem tohoto posunu je fakt, že onou „metafyzikalizací“ byl stvořen objekt ontologicky oddělený od běžných, praktických věcí člověka. Stal se posvátným v durkheimovském slova smyslu. Takové ontologické oddělení pochopitelně neznamená, že by se národ netýkal každodennosti, naopak jí prostupuje. Přesto v něm ale zůstává něco, co nelze v každodennosti vykázat a co má metafyzický charakter.

¹⁰¹ Velmi zajímavé jsou předosvícenské koncepty národa, hlavně tedy Komenského a Balbína, kteří se v mnoha rysech podobají modernímu nacionalismu. Přesto oba stále drží území, na němž národ existuje, jakožto vlast a do jisté míry se tedy národ ontologicky překrývá s místem, kde žije. Tím se od moderního nacionalismu liší. Srovnej František KUTNAR, *Obrozenské vlastenectví a nacionalismus*, s. 23-28 a 32-39. Pozoruhodný je v této souvislosti židovský národ, jenž se ovšem díky svému historické neobvyklosti poněkud vymyká.

¹⁰² František KUTNAR, *Obrozenské vlastenectví a nacionalismus*, s. 176-181.

¹⁰³ To pochopitelně nevylučuje snahy o získání nějakého území a jeho nárokování. Určitý národní duch je spojen s daným územím historickým vývojem. Přesto je možné říci, že v oči nacionalistů není území podmínkou sine qua non. Národní duch může být i jinde, metafyzicky nezanikne se svým územím.

¹⁰⁴ „Aby se za těchto podmínek národ mohl stát nezpochybnitelnou hodnotou, musela jeho cena spočívat více než jen ve vnějších znacích odlišnosti. Vnější znaky jako projev vnitřních, duchovních a zároveň jedinečných a neopakovatelných hodnot, chápaných jako „národní duch“, jsou nedílnou součástí národních identit.“ (Miloš ŘEZNÍK, *Formování moderního národa (Evropské „dlouhé“ 19. století)*, Praha 2003, s. 45).

Až hegelovsky zní Masarykova věta z roku 1895: „**Obrození** nebylo a nemůže být nic jiného nežli **sebepoznávání** a uvědomování.“¹⁰⁵ Národ je entita, je subjektem. Nelze ho už chápat nějak objektivisticky, tj. skrze stát či jazykovou příslušnost. Tyto světské atributy jsou „pouze“ manifestací něčeho (národní duch), co je bytostně mimo vezdejší svět a co si zaslouží zvláštní úctu. Proto je pro Jungmanna jazyk na rozdíl od Dobrovského více než neutrální nástroj a má svou auru. Je totiž považován za věc, která se nějak dotýká národního ducha, tedy posvátna.¹⁰⁶ Jazyk je na jednu stranu vnějškovým znakem, jenž slouží k orientaci v mnohosti národů, ovšem už není osvícensky utilitární a arbitrární. To všechno svědčí pro zvláštní postavení národního ducha v 19. století.

Vrátím-li se zpátky k počáteční durkheimovské otázce, jestli lze národ považovat za sakrální sféru moderní společnosti, pak si dovoluji odpovědět ano. Díky proměně, kterou jsem se pokusil ve stručnosti narysovat, může Josef Pekař napsat, že národní myšlenka je krví českých dějin. Masaryk sice v citované *Naší nynější krizi* říká, že české dějiny nemají smysl nacionální ale náboženský¹⁰⁷, což se může zdát v rozporu s tím, co říká Pekař. Ovšem není tomu tak. Když Masaryk hledá onen náboženský leitmotiv českých dějin, pak ho pojímá jako leitmotiv *národních* dějin. Svou slavnou *Českou otázku* začíná větou: „**České otázky** nepojímám tu ve smysle politickém, ve smysle politické praxe, nýbrž rozumím tím sociologický rozbor všech těch záhad, jež vnucují se tomu, kdo postihnout chce **smysl české historie**, kdo poznat chce, čím jakožto zvláštní národ kulturně žijeme, co chceme, co doufáme.“¹⁰⁸ Ač Masaryk nestaví národní myšlenku do centra českých dějin, tak i jeho humanitní ideál byl nějak v minulosti nesen českým národem. Proto je střet Masaryka a Pekaře v tomto směru sporem exegeze posvátna, nikoli zpochybnění sakrální sféry národa jako takové. Národ je pro oba posvátný.

2.2 Národ jako primitivní klan

Émile Durkheim dochází k závěru, že základní výchozí jednotkou integrující jednotlivce do kolektivu je klan. Uskupení, které má dva základní rysy.¹⁰⁹ Jednak všichni členové vykazují jistý druh příbuznosti, jež ovšem není založena primárně na krvi ale na shodném jménu. Vedle toho lze vysledovat trend tohoto pojmenování spočívající v tom, že ono jméno odkazuje na zcela konkrétní a hmotnou věc z okolního světa (pelikán či čajovník). Dodává však, že „*občas – nicméně ani zdaleka*

¹⁰⁵ Tomáš Garrigue MASARYK, *Naše nynější krize*, in: Spisy T.G.Masaryka 6, Praha 2000, s. 181.

¹⁰⁶ O jazyce se Jungmann vyjádřil hlavně ve svých dvou slavných *Rozmlouvání* o jazyce českém. Srovnej Robert SAK, *Josef Jungmann. Život obrozence*, Praha 2007, s. 74-75.

¹⁰⁷ „*Naše sláva, naše boje, náš úpadek v minulosti má smysl náboženský, ne národnostní.*“ (Tomáš Garrigue MASARYK, *Naše nynější krize*, s. 181).

¹⁰⁸ Tomáš Garrigue MASARYK, *Česká otázka*, in: Spisy T.G.Masaryka 6, s. 11.

¹⁰⁹ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 112.

*výjimečně – slouží jako totem sám předek nebo skupina předků. V tomto případě se klan nenazývá podle určité skutečné věci nebo druhu věci, ale podle bytosti čisté mytické.*¹¹⁰

Vydeme-li z předpokladu, že národ je svého druhu primitivní klan, bylo by záhodno identifikovat Durkheimem vytyčené znaky. Pociťování vzájemné příbuznosti je lehce doložitelné a bylo artikulováno v mnoha případech.¹¹¹ Onen důraz na krev je pak nutné chápat v přeneseném slova smyslu a nikoli doslovně. Dochází k jasné diferenciaci mezi rodinnou a národní krví, což se pochopitelně projevuje například ve sňatkovém právu apod. Národní krev má pro integraci národního kolektivu velmi realistický charakter, je vnímána jako skutečný nositel národních kvalit.¹¹² V mnohém směru zajímavější je druhý rys primitivního klanu, jenž je formován vlastním jménem. V případě Čechů je původ jména, myšleno legendární původ a nikoli „skutečný“, velmi dobře znám. Už Kosmova kronika nás v tomto směru na počátku 12. století zpravuje o situaci, která se odehrála na hoře Říp při příchodu prvních slovanských obyvatel: „*Ti [Slované doprovázející Praotce Čecha] hned, jako z božského vnuknutí, zvolali: Poněvadž ty, otče, sloveš Čech, kde najdeme lepší nebo vhodnější jméno, než aby i země slula Čechy?*“¹¹³ Mýtus o praotci se předával i tradoval z generace na generaci, byl udržován a považován za pravdivou historii po mnoho staletí.¹¹⁴ František Palacký tento motiv „zvědečtil“ tím, že ho zasadil do určitého datovatelného století a opatřil ho moderní terminologií, nicméně integrační funkce přetrvávala i nadále: „*Slovanský tedy vejvoda Čech, jenž brannou rukou země této dobyl, živ byl ve druhé polovici Vho*

¹¹⁰ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 115.

¹¹¹ Například sám Josef Pekař se k tomuto tématu explicitně vyjadřuje v roce 1928: „*Jen vědomí, že jsme údy téhož kmene, téže rodiny národní, která spoutána je od staletí nejen jazykem a půdou, vlastí fyzickou, ale i vlastí tradice dějinné, poutem společných osudů, vědomí, že každé generaci je řešiti za okolností změněných a přece v jádře podobných tytéž problémy, jež péče o zachování vlastní bytosti ukládala předkům našim, je neměnnou základnou, jež prostupuje a v skutku nese naše dějiny.*“ (Josef PEKAŘ, *Smysl českých dějin (O nový názor na české dějiny)*, s. 513-514). Jeho ideový protihráč Tomáš Garrigue Masaryk zase píše: „*...dělám náležitý rozdíl mezi přirozenou láskou k jazyku, národu, vlasti a mezi "principem národnosti", tj. mezi uvědomělým program národnostním.*“ (Tomáš Garrigue MASARYK, *Ke sporu o smysl českých dějin*, in: Miloš HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, s. 315). Zcela explicitně pocit národní příbuznosti vyjádřil při položení základního kamene Národního divadla Karel Sladkovský 16. května 1868: „*Aj, ty předrahá máti naše Praho, jak blažeností zářícím okem pohlížíš na bezčetné zástupy lidu nesčíslného, jenž v nepřehledném průvodu slavnostním jeví se dnes před tebou! I neklame tě cit blaženosti mateřské! Ano, jsou to všickni vlastní tvoji synové a dcery, již byŕsi v nejkrajnější konec širých vlastí našich rozptýleni, v duchu vždy věrně hlásili se k tobě.*“ (Servác HELLER (ed.), *Výbor z politických řečí a úvah dra. Karla Sladkovského*, Praha 1899, s. 106).

¹¹² Z toho vyplývá i druhá stránka věci, kterou je míšení s cizí krví (myšleno s cizím národem). Ta může být v extrémním případě, hraničícím s rasismem, brána i jako svého druhu rouhání. Trošku ahistoricky mi naskakuje známé a nesčetněkrát reprodukované verše z Dalimilovy kroniky: „*Chci žít s českou selkou skrovnou / spíš než s Němkou, císařovnou. / Pouto krve vždy je silné, / Němka k Čechům sotva přilne.*“ (*Kronika tak řečeného Dalimila*, Praha 1977, s. 74).

¹¹³ *Kosmova kronika česká*, Praha-Litomyšl 2005, s. 22.

¹¹⁴ Václav Hájek z Libočan barvitě pojednává o příchodu Praotce Čecha a tom, jak jeho jméno musí být užito pro název kraje i jeho obyvatel, neboť se to přece sluší a patří (Václav FLAŠHANS (ed.), *Václava Hájka z Libočan Kronika česká I*, Praha 1918, s. 60-62). Později například, roku 1754, jistý anonym píše ve zcela shodném duchu, vycházejí přitom z Beckovského *Poselkyně (Země dobrá, to jest země česká*, Brno 1998, s. 25-27). Paradoxním potvrzením této samozřejmosti je polemika vyvolaná Dobnerovou kritikou Hájkovy kroniky, která se dotkla právě i původu jména Čechů. Piaristický kritik byl označován za nevlastenecky smýšlejícího i předními historiky té doby (František Pubička či Václav Fortunát Durych). Viz Milan KUDELKA, *Spor Gelasia Dobnera o Hájkovu kroniku*, Praha 1964.

století. [...] *Není nepodobno, že jméno Čechův, původně jen Čechové čeledi náležité, teprv tehdyž na celý národ i celou zemi přivedeno bylo, když na spojením jejich v jeden stát, také národní jednota u nich se ustanovila.*“¹¹⁵ I když bylo v pozdější době poukazováno na to, že žádný Praotec Čech ve skutečnosti nežil a že vše je de facto pověst¹¹⁶, stále tu označení Čechové přežívalo a bylo užíváno. Mýtus byl a je neustále tradován, jeho reprodukce je nezávislá na jeho pravdivosti.¹¹⁷

Moderní národ, i díky Palackého autoritě, definitivně přijal název Čechové (moderněji Češi) a tím ustanovil svůj novodobý totem.¹¹⁸ Proto když někdo na konci 19. století píše a užije pojmu Čech, pak tím aktivuje formu kolektivity v rámci svého uskupení. Když Josef Pekař ve slavném sporu odpovídá Theodoru Mommsenovi, o čemž bude ještě podrobněji řeč níže, píše: „...*chci v následujícím obrátiti pozornost k několika zvlášť důležitým momentům, jež mohou býti hlavními body odpovědi specificky české.*“¹¹⁹ Svoji odpověď tak vidí jako odlišnou od jiných na základě toho, že je *česká*, tj. spojena s českým národem. Specificky českou odpověď nemohl napsat někdo, kdo není v dotyku s totemem Praotce Čecha.¹²⁰ Bez ohledu na své dílčí psychologický rozpoložení, byl už Pekař natolik utlačen sociální faktem totému českého národa, že nadneseně řečeno nemohl psát jinak než o Čěších.

2.3 Střet klanů

Stejně jako existuje český národ jako kolektivní forma bytí člověka, tak jsou i jiné skupiny podobného ražení. Tou nejvýraznější je v našem případě německý národ. Záhodno je pozorovat, když jeden z klanů překříží cestu tomu druhému, přičemž nejde o to hledat objektivní stav věci. Spíše je nutné se podívat do příslušného kolektivu a analyzovat, jak daná skupina reaguje a jak fungují její mechanismy při kontaktu s cizím. Tak se stalo i na podzim roku 1897, kdy Theodor Mommsen, německý historik, poslal svůj polemický dopis do jedné vídeňské novin.¹²¹ V textu

¹¹⁵ František PALACKÝ, *Dějiny národa českého v Čechách i v Moravě*, Praha 1998, s. 26.

¹¹⁶ Viz August SEDLÁČEK, *Historické pověsti lidu českého*, Praha 1972, s. 18-20.

¹¹⁷ Srovnej například Václav HUSA(ed.), *Naše národní minulost v dokumentech*, I. díl, Praha 1954, s. 9-10 nebo Otto URBAN, *České a slovenské dějiny do roku 1918*, Praha 1991, s. 15-16. Není už sice pojat jako striktně historická skutečnost, ovšem stále tvoří interpretační rámec pojmenování českého národa.

¹¹⁸ Pojem *Čechové* samozřejmě není žádnou novinkou 19. století a vyskytuje se už běžně v různých podobách od středověku. Téma tzv. středověkého národa je zcela legitimní, avšak není možné přehlédnout podstatné rozdíly oproti moderním nacionalismům. Jistěže se dají hledat středověké či barokní kořeny národní kolektivní identity, nicméně nikdy se není možné vyhnout době kolem roku 1800 jako přelomové události v „dějinách národů“, tj. národních kolektivních identit. Středověké národní vědomí a jeho novověké variace sehrály zásadní roli při budování moderního českého národa, jehož je Palacký výrazem, nicméně je to právě tento velký historik, který je dokladem nepřekročitelné brázdě položené počátkem 19. století. K tomu viz zejména František ŠMAHEL, *Idea národa v husitských Čechách*, Praha 2000 a František GRAUS, *Die Nationenbildung der Westslaven im Mittelalter*, Sigmaringen 1980.

¹¹⁹ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, Praha 1897, s. 4.

¹²⁰ Na jiném místě například: „*Čechové jsou přece také lidé, a dali by se smírným způsobem získati.*“ (Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 6).

¹²¹ Theodor MOMMSEN, *An die Deutschen in Österreich*, Neue Freie Presse, 31. října 1897, s. 1.

jasně napadl český národ v rámci rakouského soustátí a vyzval k nesmlouvavému odporu proti těmto „barbarům“. Český historik Josef Pekař se ujal obrany svého klanu. První věta jeho odpovědi zní: „*Hrozný list Mommsenův roste znenáhla ve svém významu i v naší národní společnosti.*“¹²² „V naší národní společnosti“ píše Pekař a každé slovo má svůj nesamozřejmý význam. Sousloví *národní společnost* vystihuje to, o čem bylo pojednáno výše. Tedy skupinu lidí formovanou národním duchem v jisté fázi svého vývoje. Podstatné je i slovíčko *naše*, které má hluboký ontologický význam. Z celku světa totiž vyčleňuje jednu jeho privilegovanou a intimní část, již staví proti tomu, co není *naše* a tedy je cizí. Theodor Mommsen jako příslušník německého národa nemůže být *náš*. Jak uvádí Josef Pekař, nezná tato evropská veličina *naše* dějiny a přesto soudí o *našem* barbarství: „*Vy jste své velké evropské jméno, neznáte našich dějin ani našich poměrů, hodil na váhu proti nám, s brutálním výzvem proti „apoštolům barbarství“, ale připoutav je zároveň k věci nespravedlivé a nemravné, k programu národního útisku, k apoštolátu barbarství v pravém slova smyslu, Vy jste je potřásl!*“¹²³ I tak se projevuje střet klanů.

Utváření hranice mezi „naším“ a „cizím“ je jedním z nejdůležitějších konstitutivních aspektů kolektivní identity. Émile Durkheim identifikoval velmi podstatný nárok vlastně všech náboženství: „*Všechny známé náboženské systémy byly systémy idejí, jež se snažily postihnout celek světa v jeho universalitě a předložit o něm ucelenou představou.*“¹²⁴ Ono cizí (ve smyslu ne-naše) je sice nějak podstatně odděleno od toho, co je bytostně národu vlastní, avšak stále to není něco mimo svět v celku. Durkheim už na australském příkladu ukazuje, že klany se řadí do fratrií, tedy vyšších jednotek. Kmen se potom skládá většinou ze dvou fratrií.¹²⁵ Jestli lze ztotožnit kmen s lidským plemenem a fratrii s rodinou národů (Slované a Germáni), nechám stranou, ovšem není to bez zajímavosti. Podstatný je strukturální význam takového konceptu sociální reality. V představách klanů, které jsou základními jednotkami společenské integrace, existují ideje zahrnující i příslušníky jiných klanů. S patřičnou opatrností by se dalo mluvit o „vyšší formě kolektivní identity“. Aby náboženství či jiná podoba kolektivního bytí byly skutečně plnohodnotné, musí odpovídat na svět v jeho totalitě a celku. Nacionalistické třenice jsou spory o obsah, nikoli o ontologii světa. Josef Pekař a Theodor Mommsen vedou publicistickou válku o národní otázky a o problémy dějin, avšak nikoli o kategorii národa jako takovou. Domýšlení těchto úvah je zcela klíčové pro pochopení nacionalistických střetů jako klíčového konstitutivního prvku národní kolektivní identity z hlediska sociální praxe, nikoli jen z pozice idealistických interpretací. Nejde

¹²² Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 3.

¹²³ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 17.

¹²⁴ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 156.

¹²⁵ „*Fratrii nazýváme takovou skupinu klanů, jež jsou navzájem propojeny specifickými bratrskými svazky. Australský kmen bývá obvykle rozdělen do dvou fratrií, mezi něž jsou rozděleny jednotlivé klany.*“ (Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 118).

jen o to, že pro vytvoření identity vlastního já potřebujeme jistě ne-já, je to teprve hranice a praktická zkušenost s tímto ne-já, která umožňuje výsledné dělení světa.¹²⁶

Národy, obzvlášť ty geograficky blízké, nežijí v hermeticky oddělených baňkách. Jejich osudy se prolínají jak v rovině skutečných střetů případně válek, tak ale i skrz kulturní vliv. Na území jednoho se nacházejí enklávy národa druhého, které nejsou k většinovému okolí indiferentní. Jsou jeho spolutvůrci, a tak Pekař Mommsenovi připomíná: „...navštivte jednou, prosím, hřbitov rixdorský u Berlína, ptejte se, kde v Berlíně byla „česká ulice“, česká škola a kostel, ptejte se v berlínském akademii věd po jméně Jablonského, jenž, vnuk Komenského a také apoštol barbarství, byl spoluzakladatelem akademie a prvním ředitelem její třídy filosofické, od něhož Zinzendorf byl vysvěcen na biskupa, a jenž v den korunovace prvního krále Pruského v Královci měl v Berlíně slavnostní kázání...“¹²⁷ Tato velmi funkční výtku na stranu německého historika přivádí případného oponenta do úzkých. Jestliže totiž přizná onomu nepřátelskému českému národu atribut kulturního barbarství, pak nutně musí připustit svůj vlastní barbarský původ. Tento příklad má pro konstituci moderního národa fundamentální význam. Ukazuje totiž vnímání onoho „národního ducha“, neboť i když se Jablonský nacházel na území Německa a spolupracoval na kulturní praxi dané doby a daného místa (otázku, kým se cítil být víc, zda-li Čechem nebo Němcem, nechávám stranou, neb je irelevantní), byl v očích Pekaře elementem metafyzicky cizím. Tak je třeba chápat všechny debaty o vzájemných kulturních vlivech mezi národy. Přestože je nějaký kulturní statek majetkem jednoho národa, tak ukáže-li se, že je původně z jiného národa, je brán ve výsledku jako prvek esenciálně cizí. Zdrojem takového uvažování je pojetí národa jako vrozeného ducha, jako totemu.

2.4 Mýtus a dějiny jako vysvětlení přítomnosti

Je přirozenou součástí lidské existence, že hledá vysvětlení. „Požadavky existence nás všechny - jak věřící, tak i nevěřící - nutí, abychom si utvořili nějakou představu o věcech, mezi nimiž žijeme, nad nimiž neustále vynášíme soudy a jež určitým způsobem zasahují také do našeho jednání.“¹²⁸ Tak vznikly první mýty, a proto máme dnes vědu. První mýty se obvykle vztahovaly k mýtickému počátku či, jak se někdy říká, zlatému věku. Smyslem přítomnosti je pak návrat do takového mýtického počátku a jeho znovuuštění, čas je tedy cyklický.¹²⁹ Tato představa vychází

¹²⁶ Opět se zde vrací problém vzniku této hranice. Otázka, jestli byla dříve představa *cizího* nebo zážitek *odlišnosti*, je z říše známého problému o slepici a vejci. Tázání by mělo být vedeno spíše ve směru popisu fungování struktury, než o její genezi. Přesto se zdá, že prvotní je praktická, empirická zkušenost zážitku s odlišností, která je evidentně nezávislá na našich představách a která je impulsem pro ideový výklad.

¹²⁷ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 17. Daniel Ernst Jablonský (1660-1741) byl významný hebraista a teolog, biskup Jednoty bratrské a opravdu Komenského vnuk. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) pak náboženským reformátorem a biskup Obnovené Jednoty bratrské.

¹²⁸ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 32.

¹²⁹ K tomu srovnej zejména Mircea ELIADE, *Mýtus o věčném návratu. Archetypy a opakování*, Praha 2009.

převážně z pozorování přírody, kterážto je založena na opakování svých pohybů. Tento model mýtů ovšem nevystačí k vysvětlení moderní národní kolektivity. Podle Eliadeho došlo na přelomu 18. a 19. století k fundamentální proměně chápání dějin, hlavně v souvislosti s Hegelovou filozofií: „*Po Hegelovi se totiž vykládá veškeré úsilí na to, aby byla zachráněna a valorizována historická událost jako taková, událost o sobě a pro sebe, projev univerzálního Ducha.*“¹³⁰ Nezáleží teď ani tak na tom, zda-li to byl skutečně až Hegel, spíše jde o princip. Dějiny dostávají opravdu jiný metafyzický ráz a jejich vyprávěním nezpřítomňujeme neustále tentýž onen počátek, nýbrž přivádíme ke slovu jedinečnou časovou událost minulosti jako projev nečasového ducha národa. Do jisté míry se toto pojetí prolíná s tzv. historismem pojatým jako historičnost v myšlení, který se u nás objevuje v době osvícenství.¹³¹ Proto hrají dějiny takový význam při konstituci a udržování národního kolektivu.

Dějiny jsou totiž mýtus. Mýtus transformovaný díky proměně myšlení v určité době, nicméně stále plnící původní mýtotvornou funkci. To znamená, že vysvětlují přítomné bytí. Když došlo ke střetu českého a německého klanu, ztělesněných v Pekařovi a Mommsenovi, bylo to právě pole dějin, o které běželo. Byl to mýtus, jenž musel být ubráněn. Konkrétně řečeno šlo o mýtus české reformace. Jestliže se Mommsen vyjádřil o českém národě ve svém článku tak, že jde v zásadě o tlupu barbarů, která je německému živlu na obtíž a překážkou, pak Josef Pekař odpovídá historicky. De facto namítá: podívejme se tedy, co oni „apoštolové barbarství“ dali německému národu v dějinách. V první rovině celého problému uvádí prvenství toho, co se obvykle přičítá na vrub až německému 16. století: „*Přední část svaté římské říše, první její kurfiřtství, mělo přece sto let před Lutherem reformaci zcela obdobnou, v těle katolické Germanie a proti ní uhájil si v hrozném zápase kacířský stát českého národa svou nezávislost náboženskou!*“¹³² Husitská revolta o sto let dříve předvedla světu to, čím se později chlubil německý národ. Pekař jde ještě dále, ptá se po historické souvislosti mezi Husem a Lutherem. Přesvědčivě popisuje příběh Lutherovy proměny v letech 1519-1521, tedy mezi disputacemi v Lipsku a ve Wormsu.¹³³ Zprvu německý mnich odmítal Husa jako kacíře, nicméně postupně své stanovisko obměkčil, až dospěl k názoru, že Jan Hus je skutečný křesťan a že dokonce sv. Pavel a Augustin byli vlastně takovými husity. Luther dokonce přiznává, že pokud nebude jeho učení vyvráceno Písmem, musí se Německo stát druhými Čechy. Tak hluboce je myšlení Martina Luthera zakotveno v Husově tradici. Pekař sice připouští, že neexistuje přímá kauzální spojitost mezi Husem a Lutherem, oba mají svá dějinná specifika, přesto nelze Čechům upírat jejich velkolepý přínos světovým dějinám. Navíc český národ trpěl o

¹³⁰ Mircea ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 121.

¹³¹ František KUTNAR, *Obrozenské vlastenectví a nacionalismus*, s. 63. Srovnej Ernst CASSIRER, *Philosophie der Aufklärung*, Hamburg 2007, s. 206-244.

¹³² Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 4.

¹³³ Následující výklad je převzat z Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 5-9.

poznání víc než německý při prosazování myšlenky reformace a byli to právě Mommsenovi, nikoli Pekařovi předkové, kdo působil skutečné kulturní škody při snaze potlačit české reformační hnutí. Kdo je tedy ve výsledku apoštolem barbarství?

Právě těmito úvahami, touto argumentací dějinami, Josef Pekař jednak reprodukuje kolektivní identity jak českého tak ale i německého národa a zároveň upevňuje postavení jedinečné minulosti jako konstitutivního prvku přítomného sociálního bytí. Česká i německá reformace jsou manifestací dvou národních duchů, jsou to jedinečné časové události, avšak mají rovněž svůj metafyzický a nedějinný charakter umožňující jejich aktualizaci v přítomnosti. Kolem těchto událostí je posvátná aura, které nelze upírat váhu. Jsou důkazem sakrality národního ducha.

2.5 Asketický heroj Jan Hus

Zcela zásadní roli mezi elementárními formami náboženství hrají podle Émila Durkheima hrdinové asketického ražení: „*Ryzím asketou je člověk, který se pozvedl nad ostatní lidi a který dosáhl své svatosti půstem, bděním, odchodem do ústraní a mlčením, tedy spíš nějakým omezením než skutky pozitivní zbožnosti (dary, oběti, modlitbami atd.)*.“¹³⁴ Negativní, tj. odpírající kult je důležitým rysem náboženského života. Jelikož je posvátné odděleno od profánního, jak jsem ukázal výše, není jednoduché se k němu dostat. Člověk běžně žije ve světském světě a musí se k posvátnu propracovávat svým konáním, více než kontemplací. Omezením všedních, fádních rozměrů bytí jako by se umocňovala přítomnost posvátného. Proto se v náboženském životě dostávají do popředí asketové, jejichž odpírání (negativní kult) nemusí být vždy dobrovolné. Askeze a mučednictví jsou totiž projevem stejné elementární formy.

Josef Pekař ve své mommsenovské odpovědi cituje francouzského jezuitského historika Alberta Lapôtre, jenž psal o krutém osudu panonského arcibiskupa Metoděje a nabídl pozoruhodnou paralelu: „...zanechali ho ve vězení, všem větrům otevřeném, snad ve vrchním patře některé nedobře uzavřené věže, jako později Čecha Jana Husa. Vzpomínám si aspoň, když jsem, vystoupiv na starou věž Gottliebenskou, do dnes tak divokou v pouzdře tmavého břechťanu, octl se tváří v tvář před onou hroznou dřevěnou klecí, v níž žil uzavřen veleslavný mistr Pražský...“¹³⁵ Není teď podstatné, jestli danou větu napsal přímo Pekař či někdo jiný (v tomto případě Francouz), spíše jde o její praktický dopad. Co nám vlastně říká? Že tady byl v minulosti jistý Čech jménem Jan Hus, jenž trpěl ve věži kostnického hradu Gottlieben. Tento příběh byl poučenému čtenáři velmi dobře znám, a proto byl srozumitelný i v předložené zkratce.

¹³⁴ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 340-341.

¹³⁵ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 9-10. Jde o citát z knihy *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne* z roku 1895.

Abychom my lépe porozuměli Husovu významu a jeho roli z hlediska fungování elementárních náboženských forem v nacionalistickém hávu, musíme rozšířit okruh zkoumaných textů. Jeden z nejvhodnějších napsal Tomáš Garrigue Masaryk roku 1896 a nese prostý název *Jan Hus*.¹³⁶ Budoucí československý prezident se v ní snaží deklarovat ve své podstatě velmi jednoduchou tezi: moderní obrození národa je pokračováním procesu, jenž se táhne v linii Hus-Chelčický-Komenský-Kollár-Palacký. Jednotící ideou je pak nábožensky pojatá humanita. Právě díky náboženskému podtextu Masarykových úvah užívá autor jazyk plný sakrálních motivů a přibližuje tím, víc než jiné práce, Husův posvátný význam v příběhu národních dějin. Už v první větě Masaryk jasně říká, že Jan Hus je národním mučedníkem, čímž otvírá pole, ve kterém se bude pohybovat.¹³⁷ Na Husovi bylo spácháno násilí, byl mu odepřen běžný pozemský život, což mělo za následek jeho dotyk s posvátnem.¹³⁸ V knize o Husovi píše: „*Na Husovi odpůrcové jeho úsilí reformního dopouštěli se hned z samého počátku násilí, násilí netoliko tělesného, ale i duchovního.*“¹³⁹ Tomáš Masaryk předložil obraz Jana Husa jako mučedníka české otázky, mučedníka českého národa. Sám Josef Pekař vedl o Mistrův obraz s Masarykem spor¹⁴⁰, přesto ale nikdy nezpochybnul strukturu Husova významu jako takovou: „*Odtud také ten nesmírný ethos jeho, jenž - přes všechny stíny středověké tmy, hrůzy válek a surovosti doby - zdvihá české dějiny s jménem Jana Husa spojené do takových výšin, že posvátné úctě před nimi neubrání se ani protivník zásadní, má-li smysl pro velikost a pravdu.*“¹⁴¹ Spor o Jana Husa v rámci národa není v žádném případě překážkou mých vývodů, neboť i na pomezí (nebo možná právě na pomezí) střetu vyvěrá praxe kolektivního jednání.

Asketické vlastnosti národního hrdiny se v určité chvíli mohou přenést na celý národ. Tím de facto dojde k povznesení nejen jednotlivce a celé skupiny příslušníků národa do sféry posvátna. Pekař k tomu uvádí: „*Hus počal své dílo v době mnohem nepříznivější, Hus zemřel pro ně na hranici, a národ jeho musil proudy krve, ztrátou tisícerych statků a životů zaplatiti svou nadšenou odvahu!*“¹⁴² Národní kolektiv manifestuje svou svatost kolektivním mučednictvím. Jednotlivci nevyniknou nad Husa a další přední hrdiny, zůstanou navždy v anonymitě, nicméně se můžou stát

¹³⁶ Tomáš Garrigue MASARYK, *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*, in: Spisy T.G.Masaryka 6, s. 310-372.

¹³⁷ „*Naše národní obrození, o něž už sto let usilujeme vědoměji, hned ve svých počátcích bylo duchovním bojem proti tlaku protireformačnímu, bylo pokračováním úsilí a idejí reformních, za něž **Hus** podstoupil smrt mučednickou.*“ (Tomáš Garrigue MASARYK, *Jan Hus*, s. 313). O Husovi jako českému mučedníkovi mluví i v Tomáš Garrigue MASARYK, *Jan Hus*, s. 323.

¹³⁸ Dokladem funkčnosti tohoto mechanismu vztahu mezi profánním a sakrálním je i snaha katolických badatelů zmenšit Husovo utrpení v Kostnici. Jejich cílem bylo upozadit reformátora v národní společnosti a cesta vedla přes zmírnění jeho pozemských strastí. K tomu za všechny viz například Antonín LENZ, *Učení mistra Jana Husi*, Praha 1875 nebo TÝŽ, *Čtyři historické nepravdy o Husovi*, Praha 1902.

¹³⁹ Tomáš Garrigue MASARYK, *Jan Hus*, s. 322.

¹⁴⁰ Viz zejména Josef PEKAŘ, *Masarykova česká filosofie*, in: Miloš HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, s. 265-302.

¹⁴¹ Josef PEKAŘ, *K boji o Husa*, in: O smyslu českých dějin, Praha 1990, s. 118.

¹⁴² Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 8.

prostředkem k posvěcení transcendentního kolektivního ducha národa. V tom spočívá úkol vyprávění o jejich mýtickém utrpení. Josef Pekař neodolá drobné paralele a ihned dodá, že Lutherův národ takové utrpení nezažil, neboť jeho podoba reformace byla přijata politickými elitami. Na rozdíl od té Husovy.¹⁴³

Příklad Jana Husa, asketického národního hrdiny, ukazuje, jak se určitá skupina lidí integruje kolem mýtické osoby. Do hry v tomto případě vstupuje i křesťanský rozměr, který nelze podcenit a který dává problému ještě jiný náboženský obrys. Bylo by však mimo možnosti této kapitoly pojednat o vztahu náboženské sakrality a nacionalismu nějak obšírněji.¹⁴⁴ Spokojím se s konstatováním, že oba aspekty nebyly v očích aktérů 19. století v rozporu. Jan Hus jako mučedník reformace byl i mučedníkem českého národa. Vždyť reformace nebyla ničím jiným než projevem českého národního ducha - aspoň tak ji chápal Tomáš Garrigue Masaryk.

2.6 Sociální praxe a kolektivní identita

Všechny aspekty, o nichž jsem pojednal v této kapitole, měly za následek jedno jediné - upevnění a reprodukci kolektivního myšlení. Jedinci volně se pohybující po světě nejsou ani tak jedinci o sobě, jsou integrováni do skupin. Díky obrovské diferenciaci a společenské dělbě je takových skupin mnoho. Jen některé jsou ale založeny na sakrálních (tj. ontologicky odlišných) základech. I těch může ale být více. Émile Durkheim, když analyzoval primitivní společnosti, dospěl k poměrně jasnému modelu elementárních forem náboženského života. Tento „jednoduchý“ model není snadné přenést do moderní společnosti 19. století, a kdo by to věděl lépe než už samotný Durkheim¹⁴⁵, nicméně to nevylučuje jeho aplikovatelnost. Elementární formy jsou elementární proto, že jsou v určitém ohledu nečasové nebo spíš nadčasové.¹⁴⁶ Pomáhají vysvětlit kolektivní jednání a jeho integrační roli, můžou pomoci analyzovat dílčí jevy i v moderních dějinách. Důležité ovšem je stále mít na mysli jistou parciálnost vysvětlení. To znamená: nelze tvrdit, že národní kolektiv je jediným sakrálním rámcem tak, jak tomu bylo například v případě totemistických náboženství Durkheimem zkoumaných australských kmenů. Na druhou stranu nacionalismus vykazuje rysy sakrálního (náboženského) jednání lidí, jak se mi snad podařilo výše ukázat. Durkheimova metoda tudíž není bezcenná.

¹⁴³ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 8.

¹⁴⁴ Některé problematické aspekty pojednal James DINGLEY, *Nationalism, Social Theory and Durkheim*, s. 71-75.

¹⁴⁵ Problémem moderní společnosti se obšírně zabíral v knize Émile DURKHEIM, *Společenská dělba práce*, Brno 2004.

¹⁴⁶ V závěru své knihy se Durkheim zabývá právě zobecnitelností svých úvah v oblasti rozvinutějších společností. Viz Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 449n.

Nejcennějším příspěvkem teorie Émila Durkheima je její anti-idealistický osten, její zaměření na praxi. „*Cítí [věřící člověk], že tou pravou polohou náboženství není nutit nás myslet, obohacovat své poznání a k poznatkům, za něž vdčíme vědě, připojovat představy jiného druhu a charakteru, ale nutit nás jednat, pomáhat nám žít. Člověk, který je v kontaktu se svým bohem, není pouze člověkem, který vidí nové pravdy, nevěřícímu nepřístupné; je to zároveň člověk, který více může.*“¹⁴⁷ Při analýze nacionalismu nemůžeme vycházet z nějakých apriorních (ve smyslu Platónových idejí) ideálních schémat a jejich odraz následně hledat v společnosti. Durkheim explicitně píše, že pojímat náboženství idealisticky znamená věc zjednodušovat, neboť náboženství je v jistém ohledu realistické.¹⁴⁸ Je realistické ve svých praktických dopadech¹⁴⁹ a je to právě samotná sociální praxe, která tvoří ony ideje a ty potom zpětně ovlivňují lidské jednání. Rozbor praktických stránek kolektivního jednání, dílčí popisy nepatrných událostí, to je apel, s nímž se musí každá teorie nacionalismu vyrovnat. Vyrovnat proto, aby neupadla do básnění o národním duchu. Člověk žije ve společnosti jiných lidí, setkává se, interaguje s nimi a teprve na pomezí tohoto střetu vzniká to, co se jeví jako národní duch. Kritický odstup od takové praxe, nepropadnutí příběhům vyprávěným samotnými aktéry, je podmínkou úspěšné vědecké práce. Popis praktického vzniku a fungování sociálních faktů jako zvláštních předmětů poznání je úkolem historické sociologie.

Člověk tíhne k idealizaci, k touze popsat svět jinak, než ve skutečnosti je.¹⁵⁰ Popis této idealizace jako procesu, v našem případě idealizace obrazů národních minulostí, má zásadní význam pro pochopení utváření kolektivu a kolektivity. Skutečnost a idealita jsou jen zdánlivé protivy, jejich konfrontace je abstraktní, neboť idealizace je „*akt, jímž se společnost utváří a periodicky obnovuje.*“¹⁵¹ Idealizace je skutečná ve smyslu praxe. Střet myšlenek Josefa Pekaře a Theodora Mommsena tak nelze posuzovat z pozice nějaké „moderní vědy, která už ví, jak se věci v českých a německých dějinách sebehly“, ale je bezpodmínečně nutné jejich obrazy dějin chápat jako skutečné v rámci kolektivů, které ustanovují. Ony jsou pravdivé, což modernímu badateli o nacionalismu konce 19. století občas uniká. Jsou pravdivé (přesněji skutečné), protože budují reálný kolektiv - národ.

¹⁴⁷ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 450. Ve vztahu vědy a náboženství pak v této souvislosti zavádí podstatnou odlišnost: „*Náboženství je navíc jednáním, pomáhá člověku žít a v tom by je věda nedokázala zastoupit - přestože život vyjadřuje, nevytváří jej.*“ (s. 463).

¹⁴⁸ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 454.

¹⁴⁹ Tato úvaha nemá daleko to tzv. Thomasova teorému, který říká: „*Pokud lidé definují situace jako skutečné, pak jsou tyto skutečné i ve svých důsledcích.*“ K tomu srovnej vynikající studii Robert K. MERTON, *The Thomas Theorem and The Matthew Effect*, *Social Forces* 74, December 1995, č.2, s. 379-424.

¹⁵⁰ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 455.

¹⁵¹ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 456.

Národní kolektiv, národní identita, jsou časově a místně podmíněné jevy. Jsou to svého druhu události, takže mají určité místní a časové určení. Émile Durkheim chápe rovněž konkrétní náboženství jako zvláštní a jedinečné úkazy, přesto v nich vnímá určitou transcendenci: „*V náboženství je tedy cosi věčného, co přežívá všechny jednotlivé symboly, do nichž se náboženské myšlení postupně halí. Neexistuje žádná společnost, jež by necítila potřebu pravidelně udržovat a upevňovat kolektivní pocity a ideje utvářející její jednotu a osobitost.*“¹⁵² Tíhnutí člověka ke kolektivnímu životu je nejspíš pouhý postulát, axiom, který lze jen těžko verifikovat. Ukazuje se ale v dějinách jako velmi opodstatněný, vždyť dějiny jsou vždycky v jistém ohledu dějinami člověka společenského.¹⁵³ Na druhou stranu náboženské instituce v moderní společnosti od konce 18. století oslabují. Obvykle se mluví o nejrůznějších podobách sekularizace, avšak vztah tohoto procesu k formování moderních národů zůstává v mnoha ohledech nejasný, nebo aspoň nedostatečně artikulovaný.¹⁵⁴ Náboženství ve své původní (řekněme tradiční či archaické) formě ustupuje, to je zjevné, nicméně se zdá, že se spíš proměňuje, než že by zanikalo.¹⁵⁵ Pochopit vznik moderního národa jako aspekt proměny forem kolektivního života přicházející s modernizací je příležitostí pro využití sociologické metody Émila Durkheima v historických vědách.

Nacionalismus je moderním projevem tíhnutí člověka ke kolektivitě. Jeho fungování lze ve strukturálním smyslu vysvětlit pomocí tzv. elementárních forem náboženského života. V průběhu 19. století se národní identita stala dominantním výkladovým rámcem, který postupně integroval i ty ostatní. Durkheimova teorie umožňuje pochopit nacionalismus na jedné straně jako historicky vzešlý a tudíž relativní k času a místu, avšak na stranu druhou jako naplnění určitých nečasových forem.

¹⁵² Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 460. Tímto věčným prvkem je podle Durkheima kult a víra (s. 464).

¹⁵³ Už Aristotelés, jak známo, vnímal pnutí člověka ke kolektivu: „*Z toho je tedy zřejmé, že obec existuje na základě přirozenosti, že člověk je svou přirozeností určen k životu v obci [...] Je také zjevné, proč je člověk určen pro život v obci ve větší míře než každá včela a každý stádní živočich.*“ (ARISTOTELÉS, *Politika I*, Praha 1999, s. 51). Ač může být o formách kolektivity nekonečně mnoho debat, zpochybnit člověka jako bytost kolektivní se nezdá být adekvátní.

¹⁵⁴ K pojmu sekularizace obecně viz přehlednou práci Roman VIDO, *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*, Brno 2011. O vztahu národní a náboženské identity asi nejlépe David VÁCLAVÍK, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha 2010, s. 52-74. České a moravské prostředí také zajímavým způsobem mapuje sborník Lukáš FASORA-Jiří HANUŠ-Jiří MALÍŘ (edd.), *Sekularizace českých zemí v letech 1848-1914*, Brno 2007. Na závěr ještě připomenu slovníkové uchopení vztahu náboženství a etnicity v Zdeněk NEŠPOR-David VÁCLAVÍK a kol., *Průručka sociologie náboženství*, Praha 2008, s. 218-223. Vztah sekularizace a formování moderního národa je o to pozoruhodnější, že i přes probíhající oslabování tradiční institucí (zejména těch katolických v českém prostředí) hrají náboženské a konfesijní otázky často ústřední roli.

¹⁵⁵ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, s. 463-464.

„...nelze totiž oddělovat filosofické aspekty
od čistě vědeckých aspektů tohoto procesu:
jsou vzájemně závislé a úzce provázané...“¹⁵⁶

3. Věda ve službách národa (Alexandre Koyré)

Práce Josefa Pekaře z roku 1897¹⁵⁷, kterou odpověděl na útočný dopis Theodora Mommsena z říjnového vydání *Neue Freie Presse*¹⁵⁸, je dílem předního českého vědce přelomu 19. a 20. století. Zdá se tedy být součástí dějin vědy. Alexandre Koyré nás v minulém století naučil hledět na vědu v jejím kontextu, v jejích dějinných souvislostech, tj. v pravdě historicky. Historikové si dlouhou dobu mysleli pod dojmem úspěchů přírodních věd, že vývoj vědy lze pojmut kumulativně jako teleologický vývoj od nedokonalých omylů ke skutečné pravdě.¹⁵⁹ Pravděpodobně nejznámější kritik tohoto pojetí, Thomas Samuel Kuhn, ve své převratné práci o vědeckých revolucích přesvědčivě ukázal, že věda se vyvíjí ve skocích, které mění paradigma vědeckého provozu a které jakožto revoluce od sebe oddělují nesouměřitelné pohledy na svět.¹⁶⁰ Otázka pokroku ve vědě ztratila smysl a nastoupila historizace (a tím pádem relativizace) vědeckého poznání.

Kuhn napsal asi nejtraskavější knihu k tomuto tématu, ovšem metodologicky pozoruhodnější je jeho starší souputník Alexandre Koyré, jenž směřoval své uvažování o vědě velmi podobným směrem. Zdá se mi ale, že citlivěji.¹⁶¹ Jeho největším přínosem bylo, že definitivně zbořil mýtus o tom, že moderní věda je jakousi pokračovatelkou starší filozofie v oblasti poznávání světa. Naopak kladl důraz na to, že filozofie (a i teologie) jsou nedílnou součástí vědeckého provozu, ba co víc, že všechny konkrétní poznatky, které věda má, plynou z určitého filozofického způsobu kladení problémů. Neexistuje tedy nic, co by bylo jakýmsi „vědění o sobě“, vůči němuž by se jednotlivé historické výpovědi vědců poměřovaly jako adekvátní či mylné. Proto se například odmítl vysmívat Aristotelovu pojetí pohybu jako směšné představě dávného snílka, což mnohdy činila starší tradice dějin vědy, ale snažil se ji pochopit jako výslednici určitých filozofických předpokladů doby 4. století před Kristem.¹⁶² Stejně tak, pojednává o Galileově popisu pohybu,

¹⁵⁶ Alexandre KOYRÉ, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, Praha 2004, s. 13.

¹⁵⁷ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, Praha 1897.

¹⁵⁸ Theodor MOMMSEN, *An die Deutschen in Österreich*, Neue Freie Presse, 31. října 1897, s. 1.

¹⁵⁹ V poslední době nejlépe shrnul Daniel ŠPELDA, *Proměny historiografie vědy*, Praha 2009, s. 38-70.

¹⁶⁰ Thomas S. KUHN, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 2008.

¹⁶¹ O Koyrého pojetí dějin vědy stručně viz Daniel ŠPELDA, *Proměny historiografie vědy*, s. 75-85. K jeho životním osudům srovnej doslov Petra Horáka *Alexandre Koyré známý i neznámý* v Alexandre KOYRÉ, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, s. 213-230.

¹⁶² Daniel ŠPELDA, *Proměny historiografie vědy*, s. 76-77.

jenž se tak odlišoval od Aristotelova či toho středověkého, neinterpretoval moderní fyzikální výklady tohoto jevu „pokrokem“ v lidském myšlení, ale přijetím Platónovy filozofie jakožto základu chápání světa.¹⁶³ Kontinuita mezi středověkou (aristotelskou) a novověkou (platónskou) fyzikou je iluzí. Mezi nimi leží nepřekročitelný přelom, jenž Koyré popsal velmi sugestivně: „Museli zničit jeden svět a nahradit ho druhým.“¹⁶⁴ Proto je třeba nejprve porozumět ontologickému statutu matematiky v Aristotelově systému, který ji považuje za doplňkový soubor poznatků pokulhávající za fyzikou, a v Platónově systému, v němž naopak stojí jako fundamentální základ světa.¹⁶⁵ Teprve následně se vynoří novověká odlišnost moderní fyziky reprezentovaná Galileem.

Ve své nejslavnější knize *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru* z roku 1957, jež je hlavní inspirací pro tuto kapitolu, vysvětluje Alexandre Koyré jeden z největších průlomů moderní vědy (tj. přechod od uzavřeného světa k nekonečnosti vesmíru, jak naznačuje název práce) nikoli jako emancipaci apriorního potenciálu člověka ale „pouze“ jako přijetí jiných metafyzických myšlenkových konstruktů. Pro osvětlení jeho způsobu uvažování odcituji část, která se zabývá srovnáním dvou současných astronomů z 16. století: „*Palingenius a Koperník byli prakticky současníci. Spisy Zodiacus vitae a De revolutionibus orbium coelestium musely být napsány zhruba ve stejné době. A přece nemají nic nebo takřka nic společného. Jsou od sebe vzdáleny, jako by je dělila staletí.*“¹⁶⁶ Měl-li bych shrnout základní principy Koyrého myšlení o dějinách vědy, řekl bych asi toto: 1) Vědu je zapotřebí studovat jako autonomní myšlenkový prostor bez ohledu na nějaké sociální či hospodářské okolnosti. Vědci jsou racionální bytosti a jejich ideje jsou ve své podstatě logické. Z toho plyne důležitý metodologický apel na studium primárních textů. 2) Logické vědecké poznatky a konkrétní empirické aplikace jsou odvozeny od určitých dobových filozofických a teologických představ. Ty samy o sobě nemusí být nutně logicky vysvětlitelné, avšak v daném čase se zdají být smysluplné. Vědu je tedy nutné rovněž vykládat jako produkt určité historické fáze vývoje filozofie. Pro pochopení konkrétního místního a časového výroku vědy musí historik rozplést myšlenkový svět vědce a najít jeho filozofické inspirace a zdroje.

Důležitým problémem, který bych rád zmínil hned na začátku, abych předešel dalším nedorozuměním, je otázka možnosti translace Koyrého metodologie do prostoru humanitních věd. Přírodní vědy (hlavně astronomie), v nichž byla tato metodologie kultivována, ze své definice nepojednávají primárně o člověku a jeho světě. Proto odlišení oněch sociálně-hospodářských externalit, které se snaží Koyré omezit až vyrušit, je viditelné a vcelku snadno uchopitelné.

¹⁶³ Alexandre KOYRÉ, *Galileo and Plato*, Journal of the History of Ideas 4, 1943, s. 400-428. Tento relativně krátký text považuji za nejlepší vhled do Koyrého způsobu myšlení.

¹⁶⁴ Alexandre KOYRÉ, *Galileo and Plato*, s. 405.

¹⁶⁵ Rozdíl v pojetí matematiky u Aristotela a Platóna v Alexandre KOYRÉ, *Galileo and Plato*, s. 421.

¹⁶⁶ Alexandre KOYRÉ, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, s. 32.

Pokusíme-li se ovšem o obdobný pokus „uzávorkování“ na poli věd o člověku, narazíme na nejednu těžkost. Totiž ony externality (sociální a hospodářské) vstupují do samotné filozofie humanitních věd, a proto není možné o nich nemluvit, neboť jsou jejich integrální součástí. V následujícím textu proto budu na některých místech hovořit o jistých „sociálních“ rozměrech celého problému, avšak vždy půjde o jejich artikulovanou formu „uvnitř“ diskurzu těchto věd. Nikoli tedy o skutečnou podobu externalit, které v Koyrého metodologii nemají význam.

Pokud tedy chápu správně Pekařovo vystoupení v roce 1897 jako vědecký akt¹⁶⁷, což bude ještě blíže prozkoumáno, a zároveň se cítím být veden metodologií Alexandra Koyrého, chtěl bych hned v úvodu této kapitoly položit otázky, jež mě budou při interpretaci spisku *Čechové jako apoštolové barbarství* zajímat. Je Josef Pekař a jeho myšlení projevem změny a odklonu od starší tradice, jak bude nastíněna níže, směrem k nezaufatému a moderně-vědeckému pojetí historie? Jaký je vztah mezi touto případnou ambicí nezávislosti v historické vědě a službou národní společnosti, která číší ze zkoumaného textu?¹⁶⁸ Z uvedených otázek vyplývá nutnost prozkoumat pojetí vědy ve sledovaném období, jeho filozofické základy. S tím souvisí i klíčový pojem *kritiky*, o němž se domnívám, že může být využit jako překlenovací most právě mezi tendováním k nezaufatosti a nutností budovat národní pospolitost. Na všechny tyto otázky se mi snad v následujícím textu podaří odpovědět.

3.1. Pekařovi „Apoštolové“ jako vědecký text

Můžeme soubor článků z Politik, které později vyšly jako ona známá, výše zmíněná brožura, považovat za vědeckou práci? Předběžně říkám, že ano, nicméně je zapotřebí podrobit tuto otázku kritickému rozboru. Musíme si hned zde na začátku vyjasnit pojem *vědy* na konci 19. století v českém filozofickém prostoru. Rozhodně nestačí spokojit se s formálními náležitostmi sledovaného textu, jakými jsou například Pekařovo institucionální zakotvení ve vědeckém prostoru pražské univerzity nebo ve spisku použité poznámky pod čarou¹⁶⁹, jako by snad věda byla určena svou

¹⁶⁷ V této chvíli bych předběžně mohl připomenout básnickou odpověď Antonína Sovy, která má pravděpodobně podobnou intenci jako Pekařův text, tj. bránit čest českého národa, avšak ji nelze považovat za součást vědy. Význam otázky vědeckých specifik ve vystoupení Josefa Pekaře vyvstává při pohledu na Sovovu báseň velmi akutně. Viz Antonín SOVA, *Theodoru Mommsenovi*, in: Básně, Praha 1953, s. 324-326. K tomu ještě srovnej Marek FAPŠO, „*Tobě, jenž jsi zákeřně urazil můj národ...*“ *Básnicko-vědecká polemika s Theodorem Mommsenem*, in: Jeden jazyk naše heslo buď VI. Češi-Židé-Němci, Plzeň-Radnice 2010, s. 15-21.

¹⁶⁸ To, že Pekařova série článků měla charakter národní obrany, dokládají i rozličné reakce na ni. Například v roce 1898 napsal tehdy ještě studentský Historický klub ve svém listu tuto chválu: „*Když český národ marně čekal muže, jenž by se zastal jeho práv nejsvětějších, tu odpověděl jste vy, slovnutný pane!*“ (citováno dle Zdeněk KALISTA, *Josef Pekař*, Praha 1994, s. 55). I jinak k Pekařovi kritický realistický časopis Čas ocenil jeho vystoupení a kvalitu odpovědi. Zdůraznil také, že je škoda, že se k reakci na Mommsena odhodlal jeden z nejmladších historiků, zatímco ostatní významní jedinci mlčeli. Viz Čas 12, 1898, č. 1, s. 13.

¹⁶⁹ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 5, 9, 11, 12 a 16.

formou.¹⁷⁰ Věda je vždy derivací filozofických náhledů na svět určité doby a můžeme říci, že jde spíše o jakýsi historicky podmíněný modus myšlení. K jejímu pochopení musí být tedy odkryty její filozofické kořeny.¹⁷¹

Nejsouvislejším teoretikem vědy v 80. letech 19. století byl Tomáš Garrigue Masaryk, jenž byl v září 1882 povolán do Prahy na českou univerzitu a který měl nesmazatelným způsobem zasáhnout intelektuálního světa české společnosti.¹⁷² Proto to nemůže být nikdo jiný než on a jeho teoretické spisy, jejichž prostřednictvím vstoupím do celého problému. Už roku 1885 vydal Masaryk knihu *Základové konkrétné logiky*¹⁷³, kterou se jal záhy přeložit mladý Hubert Gordon Schauer. Jeho německá verze, kterou Masaryk značně přepracoval, vyšla o dva roky později pod názvem *Versuch einer concreten Logik*.¹⁷⁴ Právě tato druhá, ucelená a definitivní představa o filozofii moderní vědy je branou k zodpovězení otázky, co je pro Pekaře moderní věda v českém prostředí konce 19. století.¹⁷⁵

Nejzákladnější premisou Masarykova pojetí je autonomie vědeckého bádání: „*Věda nepřijímá od nikoho předpisy; věda neví, kam dospěje, věda se nezná ve svém pokroku ničím zmást, nedá se nikým a ničím zdržet, nanejvýše omezeností lidského rozumu.*“¹⁷⁶ Pokud jakákoli věda chce být skutečnou vědou, musí jí být poznání nejvyšší hodnotou - bez ohledu na mimovědecké zájmy. To však podle Masaryka neznamena, že by věda neměla být účelná a prospěšná. Z tohoto důvodu zavádí rozdělení věd na teoretické, které hledají pravdu bez ohledu na její použití, a praktické, jež mají už ve svém počátku jasně stanovený úkol.¹⁷⁷ A tak je teoretickou vědou matematika a její

¹⁷⁰ To nutně neznamená, že by tyto formální aspekty nehrály roli. Jejich význam je však odvozen od ideové představy o tom, co je věda. Nemají tedy význam samy o sobě, ale vždy jen sekundárně. Nemohou být tedy apriorně považovány za dostatečnou podmínku definice vědy.

¹⁷¹ Není možné toto téma v rámci tak krátkého pojednání probrat in extenso. Jde mi o zachycení některých rysů vědeckosti konce 19. století, které jsou konstitutivní pro mou interpretaci Pekařova textu.

¹⁷² K Masarykově situaci v 80. letech, tj. v době jeho příchodu do Prahy, viz zejména Milan MACHOVEC, *Tomáš G. Masaryk*, Praha 1968, s. 79-98 a Alain SOUBIGOU, *Tomáš Garrigue Masaryk*, Praha-Litomyšl 2004, s. 55-74. Přehledný historický popis událostí kolem Masarykova příchodu do hlavního města českého království nabízí také Roland J. HOFFMANN, *T.G.Masaryk und die tschechische Frage*, München 1988, s. 70-93. Intelektuální rozbor jeho spisů v této rané době najdou případní zájemci v Jaroslav OPAT, *Filozof a politik T.G.Masaryk 1882-1893 (Příspěvek k životopisu)*, Praha 1990, s. 51-74.

¹⁷³ Tomáš Garrigue MASARYK, *Základové konkrétní logiky (třídění a soustava věd)*, in: Spisy T.G.Masaryka 2, Praha 2001.

¹⁷⁴ Český překlad, s nímž budu pracovat já, vyšel v Tomáš Garrigue MASARYK, *Pokus o konkrétní logiku (třídění a soustava věd)*, in: Spisy T.G.Masaryka 3, Praha 2001.

¹⁷⁵ Několik slov o volbě Masaryka jako reprezentanta pars pro toto. Tento filozof nemusel být většinově, a ani nebyl, přijímán jako jediná vědecká autorita. Pokud ale chceme interpretovat Josefa Pekaře jakožto vědce, je třeba vyjít od Masaryka, neboť tento explicitně i implicitně vystupuje jako zdroj takové vědeckosti, jak se pokusím v průběhu výkladu ukázat. Zároveň rezignuji na celostní a komplexní popis pojmu vědy respektive vědeckosti v této době. Je jasné, že Masaryk nevyvrstl ve vzduchoprázdnu a měl své zdroje myšlení. Ty ale nejsou zcela zásadní pro pochopení mnou vymezeného tématu a směru tázání, kterým je vědeckost u Josefa Pekaře ve vztahu ke starší tradici dějepisectví. Proto pouze odkáži na poučenou knihu Ernst CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Band 4*, Hamburg 2000, zvláště s. 253-297.

¹⁷⁶ Tomáš Garrigue MASARYK, *Pokus o konkrétní logiku*, s. 25.

¹⁷⁷ Tomáš Garrigue MASARYK, *Pokus o konkrétní logiku*, s. 31.

praktickou odnoží např. zeměměřičství. Totéž platí třeba o filozofii a etice. Hlavním rysem vědeckosti je používaná logika, která je Masarykovi zkoumáním pravidel vědecké práce, kritikou nesprávného a de facto apriorní vědou.¹⁷⁸

Jaké místo zaujímá v Masarykově soustavě věd historiografie?¹⁷⁹ Nelze ji podle něj myslet bez sociologie, neboť historie není nic jiného než dynamicky pojaté studium lidské společnosti. Proto musí být každý historik mít sociologické znalosti o přítomném stavu společnosti, neboť ten je posledním stavem předchozího vývoje. Nelze tak, podle Masaryka, studovat české husitství bez znalosti sociologie náboženství obecně. Sociologie totiž může poskytnout historikovi ideové koncepty zákonitostí a trendů, bez nichž je historie jen sběratelstvím dat. Na jednotlivostech je třeba ukázat trendy a logické zákony. Tam začíná historiografie jako věda. Masaryk se otázce vědecké historie věnoval už v roce 1884, když rozebíral teorii Henryho Thomase Bucklea. Historické vědě předložil otázku metodičnosti jako hlavního prvku vědy vůbec a zdůraznil svou známou tezi o tom, že historie je konkrétní sociologií.¹⁸⁰ Úvahy o Buckleovi a teorie předložená v *Pokusu o konkrétní logiku* jsou do jisté míry pro mé potřeby shodné.

Jestliže Masaryk otevřel otázku vědy v její šíři, pak to byl Pekařův nejvýznamnější učitel Jaroslav Goll, který se vyjádřil o historiografii zvlášť.¹⁸¹ Text *Dějiny a dějepis* vyšel v Athenaeu 1888/1889 a vliv Masarykova uvažování v něm je patrný.¹⁸² Goll trvá na důsledné metodičnosti historické vědy a na přesném vymezení předmětu.¹⁸³ Historiografie má za cíl, v duchu Rankeho postulátu, poznat minulost tak, jak se skutečně sebehla, což ji odlišuje od filozofie dějin a sociologie

¹⁷⁸ Tomáš Garrigue MASARYK, *Pokus o konkrétní logiku*, s. 154-155. O Masarykově pojetí logiky v této době viz Jaroslav OPAT, *Filozof a politik T.G.Masaryk 1882-1893*, s. 64-66.

¹⁷⁹ Tomáš Garrigue MASARYK, *Pokus o konkrétní logiku*, s. 126-129. Srovnej Jaroslav OPAT, *Filozof a politik T.G.Masaryk 1882-1893*, s. 62.

¹⁸⁰ Tomáš Garrigue MASARYK, *Teorie dějin podle zásad T.H.Buckla*, in: Spisy T.G.Masaryka 17, Praha 1998, s. 97-146. Henry Thomas Buckle (1821-1862) se do dějin britské historiografie zapsal hlavně jako autor nedokončeného monumentálního díla *History of Civilization in England*, jehož český překlad vyšel na konci 19. století pod názvem *Dějiny vzdělanosti v Anglii*.

¹⁸¹ Jaroslav GOLL, *Dějiny a dějepis*, in: Vybrané spisy drobné I, Praha 1928, s. 1-27. Nejnovější interpretaci, nutno podotknout že kontroverzní, nabídl Bohumil JIROUŠEK, *Jaroslav Goll. Role historika v české společnosti*, České Budějovice 2006, s. 143-149. Jiroušek až příliš zdůrazňuje odlišnosti v pojetí Masaryka a Golla, které bezpochyby existují, podobu jejich vzájemné závislosti však považují za podstatný obrys moderní české vědy. To, že v jejich pojetích je zakódován fundamentální rozpor, jenž se naplno projeví později v tzv. sporu o smysl českých dějin (tehdy hlavně mezi Masarykem a Pekařem), je otázkou zcela jinou. Bohumil Jiroušek také upozorňuje na to, že Jaroslav Goll v této stati pouze kodifikuje stávající paradigma a nepřináší tak žádný významnější posun, jak si myslela dosavadní historiografie. Na příkladu sporu o tzv. Rukopisy se níže pokusím vyložit, že Gollovo pojetí historické vědy znamená přelom vůči starší tradici. Golla s Masarykem dle mého soudu spojuje koncepční postoj k vědě, který změnil základní nastavení chápání vědeckého provozu.

¹⁸² Společnou platformu Masarykova a Gollova uvažování podrobně analyzoval Roman PAZDERSKÝ, *Styčné plochy v postulátech dějepisné propedeutiky Jaroslava Golla a Tomáše G. Masaryka v 80. letech 19. století*, *Dějiny-teorie-kritika* 8, 1/2012, s. 7-32. Přesvědčivě dokládá, že pozdější spor mezi Masarykem a Gollem nevylučuje jejich společné intelektuální dobové zakotvení. Aspoň tedy v 80. letech. Ve studii je také podrobný seznam literatury k tématu Masarykovy i Gollovy filozofie a jejich vzájemného vztahu.

¹⁸³ V tom se takřka shoduje s Masarykem, když říká, že takovým předmětem je lidstvo a jeho vývoj. Také upozorňuje na to, že souhrn faktů není vědou, že je zapotřebí vnímat jednotlivosti v jejich jednotě (Jaroslav GOLL, *Dějiny a dějepis*, s. 2-3).

hledících do budoucnosti.¹⁸⁴ V Gollově pojetí, které z Masaryka vychází, najdeme evidentní snahu vymanit se z absolutní závislosti na sociologii, snahu postavit historiografii na vlastní základ.¹⁸⁵ Pro tuto část mé práce je důležité zdůraznit, že klíčovým myšlenkovým pochodem historikova postupu bádání je tzv. kauzální nexus, tj. hledání časových příčinných spojitostí mezi historickými jevy. Jinak řečeno, jde o kombinatoriku kriticky probádaných prvků minulého.¹⁸⁶ Druhým fundamentálním rysem je bezpodmínečná nezávislost historického bádání: „*Svého nejvyššího zřetele, pravdy, nesmí spouštět z očí, ani kdyby se zdálo, že toho žádá prospěch státu, národa, církve.*“¹⁸⁷ Tuto větu nechť si čtenář uchová v paměti, protože v mém výkladu sehraje ještě zásadní roli. Není třeba extensivně dále rozebírat všechny oblasti historické vědy, její podstata v podání Jaroslava Golla a Tomáše Masaryka byla snad postižena.

O vlivu Jaroslava Golla na Josefa Pekaře asi nemůže být pochyb.¹⁸⁸ Nebyl jediným, kdo formoval mladého historika, avšak skrze Gollovo pojetí se Pekař dostal do proudu tehdy moderního vědeckého myšlení reprezentovaného právě Masarykem. Goll byl spojovacím článkem mezi historikem Pekařem a filozofem Masarykem, i když sám Pekař si k Masarykovi hledal cestu na jeho přednášky. Určitá míra bezprostřednosti tam tedy také byla.¹⁸⁹ Jak ale zrekonstruovat Pekařovo pojetí vědy? Máme dostatek pramenů? Až na několik výjimek Josef Pekař nenapsal nějaké souvislé větší teoretické dílo¹⁹⁰, z něhož bychom mohli vypreparovat jeho metodologii. Ta je implicitně přítomná ve všech jeho textech z konce 19. a počátku 20. století, jež mě primárně zajímají.

Podle Zdeňka Kalisty je nejpatrnější vliv známé Gollovy stati *Dějiny a dějepis* zřetelný v Pekařově habilitaci. Tu věnoval otázce Valdštejnova spiknutí a vůbec podivnému osudu tohoto pobělohorského kavalíra.¹⁹¹ Téma Valdštejnovy zrady bylo na konci 19. století, když ještě de facto existovala právní i pokrevní kontinuita mezi vládou Ferdinanda II. a Františka Josefa I., poněkud citlivou otázkou a bylo problémem „soudobých dějin“. V první části své práce se Pekař snaží

¹⁸⁴ Jaroslav GOLL, *Dějiny a dějepis*, s. 12-13.

¹⁸⁵ To neznamená, že by mezi nimi nebylo určité pojitko. Naopak, Goll mluví o intimním vztahu sociologie a historie. Sociologie bude podle Golla hrát klíčovou roli až v budoucnosti, neb je to věda mladá. Srovnej Jaroslav GOLL, *Dějiny a dějepis*, s. 10 a Roman PAZDERSKÝ, *Styčné plochy*, s. 19.

¹⁸⁶ Jaroslav GOLL, *Dějiny a dějepis*, s. 9 a 16.

¹⁸⁷ Jaroslav GOLL, *Dějiny a dějepis*, s. 15.

¹⁸⁸ Nejzvěrubněji Zdeněk KALISTA, *Josef Pekař*, s. 139-154. Srovnej také Josef HANZAL, *Josef Pekař*, Praha 2002, s. 32-53. Zajímavou interpretaci o shodách a odlišnostech mezi Gollem a Pekařem přinesl Zdeněk BENEŠ, *Gollovec Josef Pekař?*, in: Bohumil JIROUŠEK-Josef BLÜML-Dagmar BLÜMLOVÁ, *Jaroslav Goll a jeho žáci*, České Budějovice-Pelhřimov 2005, s. 331-341.

¹⁸⁹ Pekař navštěvoval na univerzitě Masarykovy přednášky z filozofie. Viz Josef HANZAL, *Josef Pekař*, s. 36.

¹⁹⁰ Výjimkou je referující stať z Českého časopisu historického, v níž shrnul protikladné pozice v německé historické vědě přelomu 19. a 20. století reprezentované novorankovskými historiky na jedné straně a Karlem Lamprechtem na straně druhé. Viz Josef PEKAŘ, *Spor o individualismus a kolektivismus v dějepisectví*, Český časopis historický 3, 1897, s. 146-160.

¹⁹¹ Zdeněk KALISTA, *Josef Pekař*, s. 142. Kniha vyšla poprvé v roce 1895 jako *Dějiny valdštejnského spiknutí (1630-1634). Kritický pokus*. Pekař o čtyřicet let později text upravil a vydal znovu. S touto, druhou verzí budu pracovat i já. Došlo v ní sice ke změnám, ovšem z mého hlediska čtení zanedbatelných. Viz Josef PEKAŘ, *Valdštejn 1630-1634. Dějiny valdštejnského spiknutí*, Praha 2008.

kriticky vyrovnat s dosavadní literaturou o Valdštejnovi, do níž zahrnuje i práce Friedricha Schillera o třicetileté válce. V jednu chvíli zcela zřetelně napíše: „*Teprve v době nejnovější ujala se zpustošené půdy práce vědecká, jež hledá čest v tom, aby poznala pouze, jak věci se seběhly. Je-li již toto stejně vděčné jako namáhavé hledání pravdy samo sebou velikého půvabu, jest tím více u českého badatele.*“¹⁹² Apriorní odpověď na otázku po charakteru viny či nevinu Albrechta z Valdštejna Pekař nepřipouští. Chce nejprve prostudovat příslušné prameny, zjistit, co se vlastně stalo, a pak následně rozhodnout o podobě zradě císařského kondotiéra.¹⁹³ Nejvyšší metou mu je objektivně zjištěná pravda, vydolovaná z historické látky (hlavně z politické i osobní korespondence zúčastněných aktérů) logickými spojnicemi a za pomoci kauzálního nexu. V těchto ohledech je pravdou, jak tvrdil Zdeněk Kalista, že Pekařův *Valdštejn* naplňuje intence Gollova programu z *Dějin a dějepisu*.

Nyní je možné pochopit Pekařovu odpověď jako vědeckou a to nikoli z pozice (pouze) formálních náležitostí, ale jako skutečný projev „vědeckého ducha doby“. Vědecký přístup k minulé skutečnosti má pro něj zvláštní význam a je předělem, jak se vyjádřil například už ve svém *Valdštejnovi*. Kritické vědecké posouzení tématu má vždycky výsadní postavení mezi všemi pojednáními, a proto je v jeho očích nutné se vyjádřit k stavu současného bádání. Ve své vstupní úvaze Pekař říká: „...zdá se mi, že ostří dějepytu nedotklo se dějin německé reformace po zásluze (u nás je tomu naopak: kritická horlivost některých německých historiků neviděla by nejraději v Husovi víc, než pouhého opisovače Wiclefova), že tu historická kritika leckde činila ústupky silicímu nacionalismu.“¹⁹⁴ Chce-li odpovídat na Mommsenovu kritiku české kulturnosti, musí si nejprve vyjasnit výchozí historiografickou pozici. Dodává také, že německé historické vědě chybí monografie o poměru luterství a husitství.¹⁹⁵ Už i samotné téma, jímž chce Mommsenovi oponovat je postaveno historicko-vědecky v rámci tzv. kauzálního nexu, o němž se obšírně vyjadřoval Jaroslav Goll. Josef Pekař se pokusil ve své odpovědi zohlednit otázku poměru husitské a luterské reformace, tedy vysvětlit jejich kauzální vazby. Konkrétněji řečeno, Pekař postavil Jana Husa jako důležitý dějinný faktor pro německé reformační dějiny 16. století. Z hlediska dobového uvažování čistě vědecká otázka. Aspoň v primární rovině tázání.¹⁹⁶ Zcela na konec textu, po obšírném historickém výkladu o poměru luterství a husitství¹⁹⁷, Pekař uzavírá: „...těchto několik kapitol

¹⁹² Josef PEKAŘ, *Valdštejn 1630-1634*, s. 2.

¹⁹³ Problém zrady sám se mu zdá vyřešen. Chce pouze řešit, jak byl Valdštejn vinen, či v jakém smyslu. Viz Josef PEKAŘ, *Valdštejn 1630-1634*, s. 3.

¹⁹⁴ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 4.

¹⁹⁵ „Zajímavé je zjistit, že ku podivu rozsáhlé literatury historické literatury německé nemáme monografie o poměru lutherství k husitství.“ (Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 4).

¹⁹⁶ Vědeckost otázky nikdy nevylučuje její pozdější instrumentalizaci ve jméno nevědecký či mimovědeckých zájmů.

¹⁹⁷ Samotná argumentace na tomto místě není zcela zásadní, odpovídá střízlivému historicko-objektivistickému přístupu konce 19. století. Pekařovi nejde ani tak o to hodnotit či reformace byla lepší či horší, z pozice historika chce ukázat proměnu vztahu Martina Luthera k Janu Husovi od počáteční nedůvěry až po konečnou identifikaci s

vytržených ovšem z genetické souvislosti dějinné, kterou všechno lze vyložit a smířiti, ale přes to hluboce cítěných a hluboce pravdivých rače přijmouti jako odvolání ad melius informandum!“¹⁹⁸ Přiznáním historicko-vědecké neúplnosti na samý závěr, která je pochopitelně umocněna novinovou formou textu, dochází paradoxně ke zvýraznění vědecké povahy Pekařovy obrany.

3.2. Emancipace české historiografie tzv. Gollovy školy

Nyní je třeba se vrátit zase zpátky a pojednat téma z jiného úhlu pohledu. Jedním z důsledků výše popsané metodologie a filozofie historické vědy je tendence k jejímu odlišení od starší tradice. S Kuhnem bychom i přes všechny s tím spojené potíže mohli říci, že někdy v 80. letech došlo k proměně paradigmatu.¹⁹⁹ Nejlépe je to vidět na největším intelektuálním sporu této doby.

V únoru 1886 vyšel tzv. *List redaktora Athenaea*, jehož autorem nebyl nikdo jiný než Tomáš Masaryk.²⁰⁰ Do tohoto momentu se dá položit počátek nové fáze české vědy, v tento okamžik byl totiž obnoven spor o tzv. Rukopisy.²⁰¹ V nejvýznamnější příručce o dějinách českého dějepisectví její autoři František Kutnar a Jaroslav Marek jasně poukazují na to, že spor o RKZ měl konstitutivní význam pro moderní historiografii ve smyslu její emancipace.²⁰² Díky tomu, že se část významných intelektuálů postavila proti pravosti známé památky, se vytvořil prostor pro artikulaci nových podmínek vědeckého tvorby. Sám Masaryk přesně definoval cíl boje proti RKZ: „*Nepochopuji, jak někdo tvrdit může, že čest národa vyžaduje obhájení Rukopisů! Čest národa vyžaduje obhájení, resp. poznání pravdy, nic více, a větší je mravnost a zmužilost uznávající omyl nežli obhajování omylu, jež třeba celý národ sdílí.*“²⁰³ Není možné chápat předešlou tradici, reprezentovanou třeba Františkem Palackým nebo Václavem Vladivojem Tomkem, jako nějakou falzátorskou sektu, jež uměle tvořila (vymýšlela) českou minulost ve svých textech. I oni byli vedeni ideálem pravdivého poznání²⁰⁴ a historie jim byla vědou. Jejich metodologické zázemí v první polovině 19. století sneslo

jeho myšlenkami.

¹⁹⁸ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 18.

¹⁹⁹ Ve výše citované knize Bohumila Jirouška nalezneme poučené argumenty proti této tezi. Podle něj se ony Gollovi přičítané zásluhy objevují i u jiných, starších historiků - u Václava Vladivoje Tomka a hlavně Antonína Rezka.

²⁰⁰ Tomáš Garrigue MASARYK, *List redaktora Athenaea, prof. T.G.Masaryka, ke spisovateli článků předešlých*, in: *Spisy T.G.Masaryka* 19, Praha 2004, s. 11-18.

²⁰¹ Moderní edice *Rukopisů* včetně obsáhlého komentáře k historii sporu v Dalibor DOBIÁŠ (ed.), *Rukopis královédvorský / Rukopis zelenohorský*, Brno 2010. Dále je budu nazývat pouze zkratkou RKZ. O sporu z pohledu samotného Masaryka velmi podrobně Jaroslav OPAT, *Filozof a politik T.G.Masaryk 1882-1893*, s. 136-191. Přehledovou literaturu k tématu bojů o RKZ shrnul Jaroslav OPAT, *Filozof a politik T.G.Masaryk 1882-1893*, s. 426-427.

²⁰² „*Zápas proti Rukopisům byl nutný i proto, že se historická věda musela zbavit poručnictví nacionalistické politiky a publicistiky, podobně jako se proti němu vzepřely na konci století avantgardní proudy české kultury vůbec.*“ (František KUTNAR-Jaroslav MAREK, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, Praha 2009, s. 383).

²⁰³ Tomáš Garrigue MASARYK, *List redaktora Athenaea*, s. 16.

²⁰⁴ Konečně sám Palacký ve svém stěžejním díle poznamenal: „...*má-li zajisté historie nám býti učitelkyní, nesmíme dělati z ní sobě děvku.*“ (František PALACKÝ, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, Praha 1998, s. 470).

srovnání s evropskými mistry oboru. Ovšem přístup k historické látce českých dějin byl od počátku odlišný. Palacký, Šafařík či Jungmann byli přesvědčeni o české kulturní identitě, která transcendentně prostupuje celými dějinami, a proto je zapotřebí shromažďovat projevy této identity.²⁰⁵ Historiografie druhé půlky 19. století a hlavně jejího závěru chce problematizovat tuto transcendenci jako takovou. Nikoli však v tom smyslu, že by k dějinám přistupovala ne-národně či bez idejí. Spíše z pozic moderního pozitivismu chce nejprve detailně prozkoumat ony doklady a projevy v jejich jednotlivostech a až následně historickou indukci dojít k obecnějším závěrům, k idejím. Hlavně chce zachovat historicitu určitých epoch a jejich těžkou souměřitelnost.²⁰⁶ Kritika jednoho určitého detailu (byť významného jako RKZ) pak nemůže být na škodu národnímu kolektivu, naopak vede v důsledku k jeho mravnímu posílení. To přesně měl na mysli Masaryk, když stanovil nový úkol české vědy v podobě kritiky RKZ. Nelze na těchto několika řádcích postihnout celou proměnu paradigmatu, avšak doufám, že se mi to aspoň v hrubých rysech podařilo.

Vedle Jana Gebauera v roli předního lingvisty a Jaroslava Golla coby historika se do sporů o RKZ zapojil také mladý Josef Pekař.²⁰⁷ Už jako mladý student vystoupil s jejich kritikou v Masarykově Athenaeu a tím se postavil do skupiny tehdejší menšiny.²⁰⁸ Velmi podrobným a skutečně nudně nevýpravným způsobem snesl mladý Pekař všechny zmínky o hradu Hrubá Skála v Českém ráji, jenž se vyskytuje v jedné básni RKZ.²⁰⁹ Pečlivou kritikou mnoha desítek pramenů dospěl k závěru, že název Hrubá Skála se vyskytuje v textech prokazatelně až od poloviny 17. století. Báseň v Rukopisu nemohla tedy být napsána ve středověku. V Pekařově kratičké úvaze doplněné citáty z mnoha listin se zrcadlí dobové pojetí historické vědy tak, jak jsem ji vylíčil výše. Za prvé je to nutnost dílčí kritiky pramenů, na jejímž základě je možné usoudit něco o obecnějším trendu. V druhé a neposlední řadě je to potřeba soudu nad kulturní památkou celonárodního významu, o níž vědec zjistí, že je podvrhem a tudíž odporuje ideálu vědecké pravdy jako nejvyšší

²⁰⁵ K tomu viz například Jiří ŠTALF, *František Palacký. Život, dílo, mýtus*, Praha 2009, s. 95-102. Jinak řečeno, tito historici mají platónskou představu o apriorní ideji, kterou je třeba sledovat v dějinách. Srovnej také Josef FISCHER, *Myšlenka a dílo Františka Palackého. Kniha první*, Praha 1926, s. 98-115. Celá situace je složitější i v tom směru, že rovněž u Masaryka jako představitele oné nové generace jsou výrazné platónské prvky. K tomu viz Roman PAZDERSKÝ, *Styčné plochy*, s. 25-26.

²⁰⁶ Krásným dokladem, i když časově jinde ukotveným, je věta z roku 1925, kterou Josef Pekař vyslovil na adresu Jana Husa: „Závoj padl s obrazu - a my vidíme ryzí středověk tam, kde jsme se domnívali viděti červánky novověku, na místo rozumového sebeurčení tyčí se před námi autorita Písma sv., tj. bible obojího zákona! Krátce: Hus pravý rázem zapudil Husa falešného.“ (Josef PEKAŘ, *K boji o Husa*, in: O smyslu českých dějin, Praha 1990, s. 120).

²⁰⁷ Josef PEKAŘ, *Hrubá Skála. Příspěvek k historické topografii a ke sporu o Rukopis Královédvorský*, Athenaeum 8, 1890, s. 33-41. Srovnej také pozdější práci Josef PEKAŘ, *Hrubá Skála v RKém*, Listy filologické 23, 1896, s. 259-264.

²⁰⁸ Česká většinová (laická i odborná) veřejnost stála ještě pořád na stanoviscích pravosti RKZ a prosazení opačné myšlenky trvalo mnoho let. O tom svědčí mimo jiné i korespondence s jeho přítelem a spolužákem, pozdějším univerzitním profesorem Josefem Vítězslavem Šimákem. V dopise z prosince 1889 vyjadřuje Šimák podivení nad tím, že „i Ty stáváš se proti Rukopisu“. Viz Hana KÁBOVÁ-Karol BÍLEK (edd.), *Josef Pekař a Josef Vítězslav Šimák. Edice vzájemné korespondence*, in: Z Českého ráje a Podkrkonoší 20, 2007, s. 132.

²⁰⁹ Jde o báseň *Beneš Hermanův* z RK. Viz Dalibor DOBIAŠ (ed.), *Rukopis královédvorský / Rukopis zelenohorský*, s. 80-85.

metry bádání.

Smršť debat a invektiv, kterou rozpoutala debata o RKZ v 80. letech, znamenala skutečný společensko-kulturní otřes. Někdy se mluví i o definitivním konci romantismu v českých dějinách.²¹⁰ Pravdou zůstává, že spor o RKZ znamenal emancipaci české moderní vědy od starší tradice, byl znamením nového paradigmatu.²¹¹

Toto paradigma lze charakterizovat následovně. V prvé řadě jde o naplnění Masarykova ideálu vědy, která není podřízena žádné vnější ideji, než sobě samé, tj. poznání pravdy. Pokud má být moderní vědecký přístup vskutku vědecký, nesmí se zastavit před nostalgickým oparem nějakého kulturního sedimentu, musí ho rozbít a na jeho místo postavit skutečný stav věcí. A nejde při tom jen o metodologickou objektivitu, ale spíše o etický nárok na pravdomluvnost. Předchozí doba měla samozřejmě také tendenci mluvit pravdu o dějinách, avšak z odlišné pozice.²¹² Zatímco Palacký či Jungmann viděli záruku pravdivosti ve sledování apriorní ideje a její manifestace, tak Masaryk s Gollem vycházejí od analýzy historické látky, z níž teprve jednotící idea vyvstává. Schematicky řečeno, je to rozdíl mezi dedukcí a indukcí při studiu dějin.²¹³ Jednota dějin u starší generace je zaručena apriorně, u té nastupující je vedena myšlenkou čistého poznání, která připouští odlišnosti v historickém poznání jednotlivých etap minulosti - je v mnohém více historicistní.²¹⁴

²¹⁰ Arne NOVÁK-Jan V. NOVÁK, *Přehledné dějiny literatury české*, Brno 1995, s. 303.

²¹¹ Je zapotřebí ještě dodat k otázce kontinuity či přelomu, že sám Pekař Palackého dílo cenil a chápal sám sebe jako historika pokračujícího v jeho díle. A to i za cenu, že moderní věda přehodnotí Palackého vývody. Viz Josef PEKAŘ, *František Palacký*, Praha 2005, s. 88-89. Srovnej také Josef HANZAL, *Palacký v pojetí Gollovy školy*, in: František ŠMAHEL-Eva DOLEŽALOVÁ (edd.), *František Palacký 1798/1998. Dějiny a dnešek*, Praha 1999, s. 211-217 (zvl. s. 212-213).

²¹² S Alexandrem Koyré je třeba vždycky myslet pojem *pravdy* jako produkt určité dobové filozofie. Jak jsem se pokusil ukázat na jiných místech této stati, pojetí pravdy mělo své historicko-filozofické konsekvence. I když jistý konsensus ve smyslu Kantovského „pravda jako shoda výroku a věci“ existoval po celé 19. století. To nás zavádí do oblasti poněkud jiné a velmi komplikované, která ovšem nepotřebuje být na tomto místě řešena.

²¹³ O Palackého deduktivní metodě Josef Fischer napsal: „Každá věda musí míti za svůj základ princip obecnou pravdu, o níž by logický rozum nemohl právem pochybovat, pravdu tak pevnou, aby nejen pronikala a sjednotila celou svou vědu, nýbrž i vlastní silou odolala všem útokům.“ (Josef FISCHER, *Myšlenka a dílo Františka Palackého. Kniha první*, s. 32-33). K tomu srovnej už výše citovanou Gollovu větu: „Svého nejvyššího zřetele, pravdy, nesmí spouštěti z očí, ani kdyby se zdálo, že toho žádá prospěch státu, národa, církve.“ Nebo rovněž také uvedeného Masaryka: „Věda nepřijímá od nikoho předpisy; věda neví, kam dospěje, věda se nezná ve svém pokroku ničím zmást, nedá se nikým a ničím zdržet, nanejvýše omezeností lidského rozumu.“ Zcela explicitně se Masaryk přihlásil k induktivní metodě ve svém textu *O studiu děl básnických* z roku 1884. Viz Tomáš Garrigue MASARYK, *O studiu děl básnických*, in: Spisy T.G.Masaryka 17, Praha 1998, s. 150.

²¹⁴ Velmi pozoruhodný ale takřka zapomenutý je článek Karla Sabiny z roku 1863, v němž hodnotí dílo Františka Palackého. Sabina odděluje kritické poznání historie a její posouzení ex post, čímž se blíží modernějšímu pojetí historikovy práce. Viz Karel SABINA, *František Palacký a dějepisectví české (Úryvek)*, in: O literatuře, Praha 1953, s. 159-165. Na druhou stranu v pozdější práci z Osvěty 1871 se staví na stanovisko starší, když říká, že cílem historikova poznání je ukázat, jak se idea svobody vyvíjela v různých dobách. Předěl mezi paradigmaty tak není úplně jasný a je vždy zapotřebí myslet ho propustně. Srovnej Karel SABINA, *Methody dějepisného poznání*, in: O literatuře, Praha 1953, s. 165-174.

3.3. Problém *kritiky* a její vztah k úkolu budování národa (Palacký a Bernheim)

Na začátku Pekařovy odpovědi si můžeme přečíst: „*Mohli jsme zajisté ingorovati s opovržením všechny výroky o naší inferioritě, o našem barbarství, hrdi na své dějiny, jež nedovolují nikomu dotknouti se urážlivě naší kulturní schopnosti a práce, přesvědčení, že nikdo, kdo zná dějiny, nemůže jich opakovati!*“²¹⁵ Národ byl uražen a mladý český historik musel vystoupit na jeho obranu, musel jasně obhájit tezi, že Češi jsou plnohodnotné a kulturotvorné společenství. Jak jde dohromady kritické objektivní a nezaujaté posouzení dějin, jak ho formulovalo výše nastíněné pojetí historické vědy dané doby, jehož je Pekař čelním představitelem, a podřízení se službě národu? To bude tématem následujících úvah.

Dějiny literární kritiky v druhé půlce 19. století jsou vynikající a reprezentativní ukázkou toho, jak se proměnil vztah negativního a pozitivního přístupu k národnímu celku. Jsou zajímavým dokladem proměny paradigmatu, o němž jsem se zmínil výše v souvislosti s tzv. Gollovou školou. Zdroj této změny na poli literární kritiky je hledán na stejném místě, jako v případě historiografie – v 80. letech a v Masarykově realismu.

Starší generace kritiků, reprezentovaná například Janem Nerudou, vnímá literární díla jako doklad národního pokroku, jenž je třeba hájit.²¹⁶ Proto se brání odsudkům, nepojímá kritiku jako soud. Stejně tak Jaroslav Vrchlický, jehož „*představa vyspělé, reprezentativní národní literatury se střetává se základním požadavkem revize dosavadních národních hodnot, která znamená mladým jediný předpoklad, jak překonat stagnaci národního života.*“²¹⁷ V 80. letech však přichází proměna pojetí tohoto přístupu, jež je patrná hlavně na Masarykovi a jeho okolí. Ač se jeho jméno příliš často nespojuje právě s estetikou či literární teorií, měl čerstvý mimořádný profesor pražské univerzity značný vliv na formování moderní české kritiky pozdějších 90. let.²¹⁸ Masaryk přichází s jasně formulovaným programem revize dosavadních hodnot, jež mají být podrobeny nemilosrdnému soudu.²¹⁹ Na stránkách svého Athenaea dává prostor knižním recenzím a obsahovým shrnutím jak produkce domácí, tak i zahraniční. Teprve přehodnocení dosavadního stavu literatury povede, podle Masaryka, ke skutečné obrodě národního živlu. Metodou takového programu je pak vědecký

²¹⁵ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 3.

²¹⁶ Ludmila LANTOVÁ, *Hledání hodnot (O literární kritice devadesátých let)*, Praha 1969, s. 12-15. Neplatí to samozřejmě ve všech případech. Konec konců stojí za připomenutí slavná kritika Karla Havlíčka Borovského na účet Josefa Kajetána Tyla, v níž ostře vyzývá k soudům o literatuře. Viz Karel Havlíček BOROVSÝ, *Poslední Čech*, in: Lid a národ, Praha 1981, s. 29-35 nebo obecně o kritice v TÝŽ, *Kapitola o kritice*, in: Lid a národ, s. 46-56. Podstatné je, že nastupující generace chápala onu předchozí (byť schematicky) jako nějak paradigmaticky ukotvenou a chtěla se proti ní vymezit a formulovat svůj odlišný program.

²¹⁷ Ludmila LANTOVÁ, *Hledání hodnot*, s. 20.

²¹⁸ Nejnověji a velmi zevrubně pojednala o Masarykově estetice literatury (formulované hlavně v textu *O studiu děl básnických*) a jeho vlivu na F.X.Šaldu Annalisa COSENTINO, *Vědecký realismus a literatura. Česká teorie, kritika a literární historie v letech 1883-1918*, Praha 2011.

²¹⁹ Ludmila LANTOVÁ, *Hledání hodnot*, s. 27.

realismus, vycházející z pozitivistického myšlení 19. století.²²⁰ Důraz je položen na rozbor pravděpodobnosti díla, na jeho věrnosti a jakési míře odrazu skutečnosti. Někdy takový přístup mohl nabýt až absurdních podob, jako když například Masaryk kritizoval jednu z básní Antonína Sovy ze sbírky *Realistické sloky*.²²¹ V zásadě ale můžeme říci, že Tomáš Masaryk se svým časopisem *Athenaeum* otevřel pole, v němž se měla realizovat nová literární kritika dosahující svého vrcholu v osobě Františka Xavera Šaldy.

Důležitým rysem této nové kritiky konce 19. století je pojetí soudu a odsudku. Ten je chápán nikoli ve starším pojetí jako podlamování národního ducha, ale je naopak pochopen jako základ jeho emancipace. Už Hubert Gordon Schauer, jako jeden z prvních moderních kritiků, napsal, že před vybudováním skutečně významného počínu je třeba destrukce a urovnání půdy, na níž se má stavět.²²² Posledním cílem literární kritiky mu je pak národní pokrok a obroda člověka, tu ale nelze pochopit tak, že by bylo třeba lpět na starých nacionalistických tradicích. Avšak moderní kritika volá po jejich odsouzení a po skutečné světovosti. Není ale v žádném případě ne-národní, spíše naopak. A teprve na pozadí této úvahy je kritika RKZ, o níž jsem mluvil výše, onou destrukcí k pokroku a emancipaci.²²³

Pojem *kritiky* nás spojí i s historiografií a Josefem Pekařem, neboť ten se už svým vystoupením v bojích o RKZ zařadil k Masarykovu pojetí.²²⁴ Později vystoupil proti největší autoritě české moderní vědy Josefu Dobrovskému, když zproblematizoval jeho dataci Kristiánovy legendy a pokusil se ji vrátit do 10. století. V jeho textu z úplného počátku 20. století jasně cítíme ono masarykovsko-realistické uchopení *kritiky* jako kreativní destrukce: „*Co utrpí důkazem pravosti Kristiánovy a nesamostatnosti Gumpoldovy na kritické slávě své historik Dobner a zejména Dobrovský, bude bohatě vyváženo ziskem, jež českému dějepysu přinese nově nalezená (můžeme říci) kronika česká z 10. století.*“²²⁵ Kritika a odsudek obrozenců-zakladatelů není

²²⁰ Annalisa COSENTINO, *Vědecký realismus a literatura*, s. 58-59. S Masarykovým pozitivismem to není úplně jednoduché, neboť se od něj v mnoha směrech odchyluje a to hlavně tam, kde se pouští do roviny etiky a intuice. Dokonce se objevili tendence interpretovat Masaryka jako fenomenologa husserlovského ražení, jenž má daleko k objektivismu 19. století. (tamtéž, s. 52). Srovnej také Ludmila LANTOVÁ, *Hledání hodnot*, s. 29. Obecně o problematice realismu a pozitivismu této doby viz Roman PAZDERSKÝ, *Styčné plochy*, s. 10-15.

²²¹ Jde o báseň *Obrázek bídy* (Antonín SOVA, *Lyrické básně mladosti*, Praha 1938, s. 38), v níž Sova pojednává o smrti mladé churavé dívky. Masaryk Sovovi vytkl, že nerealisticky vykreslil pražské listopadové chodníky, zaváté listím. Ptá se: „*Kde v Praze skutečně lítají chumáče listí na dlažbu?*“ (Tomáš Garrigue MASARYK, *Realistické sloky*, Čas 4, 1890, č. 18, s. 281).

²²² Hubert Gordon SCHAUER, *O úkolech národní kritiky*, in: Spisy, Praha 1917, s. 262-267. O Schauerovi jako literárním kritikovi viz Jindřich RŮŽIČKA, *Hubert Gordon Schauer (1862-1892). Žurnalista, kritik a inspirátor*, Litomyšl 2002, s. 237-257.

²²³ „*Zavrhováním Hankových podvrhů nastal ovšem nové generaci i nový vědecký úkol, nahradit falešnou minulost minulostí pravou a neméně skvělou, ba skvělejší, než se starovědecká škola vlastenecká domnívala.*“ (Tomáš Garrigue MASARYK, *Česká otázka*, in: Spisy T.G.Masaryka 6, Praha 2000, s. 115). O emancipaci české literární vědy na konci 19. století viz Kateřina BLÁHOVÁ, *České dějepisectví v dialogu s Evropou (1890-1914)*, Praha 2009, s. 116-158.

²²⁴ Zdeněk KALISTA, *Josef Pekař*, s. 27-31.

²²⁵ Josef PEKAŘ, *Nejstarší kronika česká*, Praha 1903, s. 2. Pomijím teď otázku „skutečné“ pravosti či nepravosti

primárně negativním počinem, jde spíše o revizi dosavadního ve prospěch nastávajícího. Implicitně je tedy obsažen požadavek přítomnosti a budoucnosti, na nějž se v souvislosti s dějepisectvím Gollovy školy občas zapomíná, když bývá charakterizováno souslovím „historie pro historii“.

Jak ale možné vyložit z hlediska filozofie historické vědy tento podivný vztah mezi službou budoucnosti a přítomnosti na jedné straně (tedy směrem k obrodě národního ducha) a nezaújatostí vědeckého bádání, které se (s Masarykem i Gollem řečeno) nesmí podřizovat žádné apriorní ideji? Je třeba pochopit, že pravda o sobě, k níž se má dobrat moderní věda, je hodnotou o sobě a povede k obrodě národa upadlého v iluze a slabost. Onou apriorní ideou je předpoklad existence pravdy o sobě, kterou lze získat metodologickým přístupem ke skutečnosti. V dobovém myšlení byla ale vnímána natolik samozřejmě, že nebyla považována za skutečnou apriorní ideu jako třeba služba národu či nějaké náboženské myšlenice. Tak je třeba rozklíčovat výše zmíněný a zdánlivý paradox. Obrazně shrnuto, je třeba ho pochopit jako syntézu Františka Palackého a Ernsta Bernheima.

Německý historik Ernst Bernheim vypracoval v roce 1889 svou *Lehrbuch der historischen Methode*, čímž zhmotnil fundamentální rámec moderní historiografie přelomu 19. a 20. století s tím, že jeho přístup k úkolu historiografie v mnohém stále přetrvává do dnešních dnů.²²⁶ Nechci zde reprodukovat celý obsah učebnice, to by nemělo valného významu, spíše se podívám na několik momentů důležitých pro pochopení Pekařovy pozice. Bernheim si je vědom námitek, které vyrostly proti možnosti historického poznání během 19. století. Pokládá tedy jasnou epistemologickou otázku: jak je možné historické vědění, jak je možné poznat minulost? Odpověď pak dělí na dvě roviny.²²⁷ Subjektivně myšleno, historické poznání je zaručeno přijetím axiomu, že i přes všechny historické časové odlišnosti existuje něco, co lze nazvat nezměnnou lidskou přirozeností. Právě takto pochopená neměnnost umožňuje v principu znovu promyslet a zpětně pochopit lidské dějiny. Je totiž možné projektovat do nich vlastní zkušenost myšlení a tím je re-prezentovat pro naše poznání. Bernheim si je vědom faktu, že takový předpoklad nejde sám verifikovat, ale je pouze verifikujícím. Bez jeho přijetí však historická věda není možná, v pojetí tohoto německého historika. Objektivní aspekty jistoty historického poznání leží v míře mezi tím, co je patrné (*wahrscheinlich*), a tím, co je možné (*möglich*). Přičemž ono *patrné* je zjištěno z bezprostředních pramenů pojednávajících o určitém jevu v dějinách a *možné* pak něco, o čem nemáme tyto přímé

Kristiánovy legendy. To je v této souvislosti irelevantní otázka, protože mi jde spíše o formu Pekařova vystoupení než o obsah jeho vývodů. Ke sporu v novější době viz hlavně práce Dušana Třeštíka a Petra Kubína.

²²⁶ Ernst BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1903. Český výtah z této učebnice vyšel jako Arnošt BERNHEIM, *Úvod do studia dějepisu*, Praha 1931. Úplný český překlad nebyl de facto nikdy zapotřebí, neboť do půlky 20. století nebyl pro jakéhokoli historika problém přečíst originál. Josef Pekař sám studoval tento text mimo jiné v létě 1894, jak nás o tom sám zpravuje ve své korespondenci s Jaroslavem Golem. Viz Josef KLIK (ed.), *Listy úcty a přátelství. Vzájemná korespondence Jaroslava Golla a Josefa Pekaře*, Praha 1941, s. 43 a 51. O vlivu Bernheima (stejně jako slavné francouzské učebnice autorů Seignobose a Langloise z roku 1897) se zmiňuje Zdeněk KALISTA, *Josef Pekař*, s. 142.

²²⁷ Ernst BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode*, s. 168-184.

poznatky a je třeba to (logicky) domýšlet.²²⁸ Kvalitu poznání objektu minulých dějů pak zaručuje úroveň metodologie, jež je v dobovém pojetí základem vědeckosti.

Do hry vraťme nyní spojující pojem *kritiky*, neboť ta hraje právě v dobové metodologii historické vědy klíčovou roli a to ve dvou rovinách. Na jedné straně, jak už jsem ukázal, je to nekonformní postoj k tradici, na druhé pak samotná náplň metodologie. Obojí spolu ale souvisí. Kritice jako způsobu historikovy práce věnoval Bernheim značnou pozornost.²²⁹ Její úkol chápe jako analýzu pramenů za účelem zjištění míry pravděpodobnosti skutečností v nich uvedených. Důležitější než konkrétní metody kritiky (vnitřní, vnější aj.) je důležitý filozofický rozměr Bernheimova pojetí. Je jím permanentní *apriorní skepse*. Jinými slovy, všechny prameny potenciálně lžou, a proto je třeba je podrobovat metodologické kritice. Předem nelze věřit nikomu a teprve na základě podrobné negace je možné pozitivně stavět. To spojuje Bernheima s Masarykem a Schauerem a to ho odlišuje od například od našich obrozeneckých buditelů starší generace, jimž byla pravdivost některých pramenů (RKZ) zaručena idejí v intenci interpretace. Vždyť Rukopisy odpovídaly určité představě (například o původním uspořádání Slovanů v případě *Libušina soudu*), tak proč by nebyly pravdivé.²³⁰ To bylo pro kritiku od 80. let, reprezentovanou realisty, nepřijatelné.

Text Ernsta Bernheima je zapotřebí v našem prostředí číst vždy komplementárně s Františkem Palackým. Jan Patočka při rozboru Herderova vlivu na pojetí národa (a tedy při rozboru Palackého pojetí) poznamenal: „*Tak jako všude, převládl v osmdesátých letech pozitivismus a pronikl jak historické, tak i ostatní vědy. Nicméně herderovská představa o podstatě národa, o národě jako přirozené jednotce, jako o čemsi původně čistém, co je třeba uchovat beze všech příměsí, představa o národě, který se rozvíjí takřka biologicky, aby žil a těšil se sám ze sebe, zůstávala bez kritiky a bez reflexe. I nejvýznamnější historikové, kteří přinesli nové pohledy na nejeden problém naší minulosti, zůstali v posledku zajatci tohoto pojetí.*“²³¹ Úvahy, které jsem v této části snesl, měly vést k jednomu. Je třeba myslet dobovou kriticko-objektivistické pojetí historické vědy, jehož je Pekař nositelem, vždy jako součást národní emancipace.²³² Masaryk vnesl důležitý nárok na pravdu a její artikulaci, která ve svém důsledku může jít i proti konstitutivním základům

²²⁸ Toto rozdělení velmi připomíná princip tzv. Humeovy skepse, která má za jisté pouze empirické stavy avšak nikoli vztahy. Humeovo myšlení oceňoval i Masaryk (Tomáš MASARYK, *Počet pravděpodobnosti a Humeova skepse*, in: Spisy T.G.Masaryka 17, Praha 1998, s. 9-48), což jen dokládá podobný rámec dobového historického myšlení a Masarykovy filozofie. Monograficky vztah Masaryka k Humeovi nedávno zpracoval (i když místy dosti přehledově a neinterpretativně) Zdeněk NOVOTNÝ, *Korektiv Masarykovy filozofie*, Praha 2011.

²²⁹ Ernst BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode*, s. 294-521.

²³⁰ Velmi příznačně tento postoj vyjádřil paradoxně první velký kritik pravosti RKZ Josef Dobrovský ještě v době, kdy RK datoval do přelomu 13. a 14. století: „*Koho by tyto ukázky nepřiměly zatoužit po vynikajícím celku, který se vyznačuje lehkostí přednesu, čistotou a správností jazyka, silou a půvabem?*“ (Josef DOBROVSKÝ, *Dějiny české řeči a literatury*, in: Výbor z díla, Praha 1953, s. 395).

²³¹ Jan PATOČKA, *Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy*, in: Češi II, Praha 2006, s. 234-235.

²³² Nikoli snad ve smyslu sociální dějin, ty nehrají v Koyrého metodologii roli. Národní emancipaci chápu jako myšlení imanentní nárok, který je součástí dobového pojetí vědy.

národní identity (RKZ). Skutečný národ, moderní národ konce 19. století, však nesmí být nikdy ve službách apriorní představy o tom, kým je. Musí se podívat skutečnosti do očí, musí chápat, že jedině morální tlak pravdy přinese jeho kýženou národní velikost. To sdílel Masaryk s Gollem i Pekařem.²³³ A tak rozpor mezi objektivitou a národní službou není vlastně rozporem, nemá v představeném filozofickém systému smysl.

3.4. Objektivní věda a obrana národa

Nyní, po mnoha odbočkách, bych se rád vrátil k samotnému Pekařovu textu. Teprve teď totiž je možné adekvátně porozumět významu tohoto počínu. Teprve teď bude srozumitelný a bude možné odstranit zdánlivý paradox mezi Pekařovou objektivitou (tj. ne-služebností nějaké apriorní ideji v původním Masarykově smyslu) a obranou národa. Teprve teď je pochopitelné Pekařovo historicko-vědecké vystoupení na obranu českých dějin proti útoku Theodora Mommsena.

Důležitá je Pekařova hypotetická počáteční výtku, s níž přistupuje k německému historikovi a k důvodům jeho vstoupení: „...možno jest to jen tím, že slavný dějepysvec nemá tušení o naší minulosti, o našem významu dějinném.“²³⁴ V této kratičké poznámce se zračí celý problém Pekařovy pozice mluvčího českých dějin. Mommsenův nedostatek tkví v tom, že nezná minulost českého národa - problém je tedy v zásadě noetický, nikoli nacionální.²³⁵ Theodor Mommsen nepoučen moderními poznatky české historiografii přichází s obviněními českého národa z nekulturnosti a barbarství. Pekař odpovídá jako historik a chce přinést de facto vědecké argumenty proti takovému osočení. Chce na půdě nezaujaté vědy přednést zaujatou obhajobu svého národa.

Německá reformace, podle Josefa Pekaře, odolala tlaku kritického dějepisectví 19. století a udržuje si stále primát mezi událostmi německých dějin. Bohužel se ale stále ještě nedoceňuje význam tzv. českého (husitské) reformace.²³⁶ Doposavad (tj. v roce 1897) nemáme stále ještě kriticko-historiograficky prozkoumán vztah právě mezi těmito dvěma fenomény evropských dějin, neboť až na dvě práce²³⁷ chybí soustavné vědecké pojednání. V duchu výše nastíněných Gollových

²³³ Aspoň tedy v 80. letech. Po vydání Masarykovi *České otázky* se Pekař dostal do opozice vůči jeho pojetí dějin. To ovšem neznamená, že by jejich výchozí rámcová pozice byla stejná. Pekař na to sám vzpomíná: „Nedostali jsme se nikdy [myšleno během studií na univerzitě] nikdo do situace rozhodovat se mezi Gollem na jedné a Masarykem na druhé straně...“ (Josef PEKAŘ, *K článku prof. Jindřicha Vančury*, in: Miloš HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, Praha 1997, s. 161). Pozdější spor o smysl českých dějin mezi oběma protagonisty nevylučuje jejich stejné východisko, možná právě naopak jejich sledování pravdy mohlo oba pány zavést do opačných táborů. To je však zcela jiné téma.

²³⁴ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 3.

²³⁵ Pekař Mommsenovi nevytýká, že je Němec, ale že je neznalý. I to je drobným dokladem odlišného přístupu k česko-německé polemice.

²³⁶ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 4.

²³⁷ Pekař zmiňuje jeden článek Jaroslava Golla v Časopise českého musea z roku 1880 a text Josefa Čihuly z Jahrbuch für Geschichte des Protestantismus in Oesterreich z roku 1895.

zásad o historickém (kauzálním) zkoumání rozebírá ve své odpovědi Pekař tento vztah jako klíčový faktor novověkých středoevropských evropských dějin. Svým historizujícím způsobem pojetí nehledá mladý český historik nějaké jednoduché, monokauzální vysvětlení sledovaného vztahu. Spíše sleduje proměnu přístupu Martina Luthera na slavné lipské disputaci v roce 1519, kdy z části uznal, že některé ale opravdu jen některé Husovy články jsou křesťanské. O rok později pak už zcela nepokrytě hájí Husovu pozici a dokonce se staví do role jeho pokračovatele.²³⁸

*„Nechci tím říci, že by bez Husa nebylo Luthera. Husitismus byl naopak zpočátku překážkou Lutherovi, ale později přece byl mu částečným pramenem a brzo zajisté i oporou, posílením a popudem.“*²³⁹ Josef Pekař v duchu objektivnosti hledí na historický vývoj a proměnlivost vztahu mezi Janem Husem a Martinem Lutherem. Neváhá ale také dodat, že historické situace obou pánů byly v mnoha směrech nesouměřitelné. Zatímco Martin Luther žil v době, kdy úpadek církve dosáhl svého vrcholu a ve jménu její nápravy vystupovalo mnoho učených a mocných lidí, Hus se stavěl proti ní sám a bez větší podpory. Lutherovy myšlenky zastávali říšská knížata a šlechtici, zatímco u Husa šlo spíše o plebejské fanatiky. Vyznění těchto úvah je takové, že přísnou historizací okolností (a tedy poznáním dějin jako takových) vystoupení obou reformátorů a jejich vztahu musíme jednoznačně dojít k závěru, že česká reformace patří do dějin německé reformace a tedy do dějin Evropy. Těžko pak Čechy a jejich minulost chápat jako barbarskou a nekulturní.

Odkazem na důležité prameny Pekař Mommsenovi dokazuje, že i jedna z nejvýznamnějších kulturních osobností novověkých dějin, Filip Melanchton, uznával český národ a hrdě se hlásil k jeho činům.²⁴⁰ Obdivoval jeho statečnost, písemnictví a vytrvalost s jakou se postavil na odpor proti nespravedlnostem 15. století. Josef Pekař ovšem v zájmu historické analýzy dokládá, že vliv a obdiv byl i z druhé strany. Explicitně zmiňuje českého kronikáře Bartoše Pražského, důležitého pražského luterána poloviny 16. století, jenž ve svém díle oceňuje právě Lutherův smysl pro český národ.²⁴¹

Důležitým aspektem Pekařovy argumentace je česko-německé souznění, které ukazuje jak na příkladu Jednoty bratrské tak i třeba na situaci roku 1546 v rámci známého vojenského střetu Karla V. s říšskými protestantskými šlechtici.²⁴² V tomto ohledu navazuje na Palackého pojem „stýkání a potýkání“, avšak posouvá ho do ještě výraznější polohy vzájemného propojení, což souvisí s obecnou filozofií českých dějin, která se mezi Gollem a Pekařem rozvinula a která jednoznačně chápala české dějin v kontextu dějin západní Evropy, hlavně potom v souvislosti s

²³⁸ Srovnej Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 5-7.

²³⁹ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 8.

²⁴⁰ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 10-11.

²⁴¹ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 11.

²⁴² Viz hlavně Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 10-12.

německým kulturním okruhem.²⁴³ Každopádně takováto historizace vznášela na text Theodora Mommsena a jeho námitky nezanedbatelný tlak. Historicky (tj. vědecky a nezpochybnitelně) Pekař totiž prokázal, že mezi českými dějinami a německými dějinami existuje podstatné pojítko, a tak osočení jedněch z nich z barbarství znamená osočení druhých z téhož. Na věci je třeba se dívat komplexně, aspoň tak se o to snažil ve své polemice mladý Pekař. Na závěr ještě dodává, že Mommsen potřísnil své velké jméno takovým vystoupením, které nebylo jen nepoučené a účelové, ale zároveň prokázala mravní pokleslost světově uznávaného znalce antických dějin. Mommsen neselhal jen jako vědec ale i jako člověk.²⁴⁴

Není snad třeba dále rozepisovat a komentovat jednotlivé Pekařovy výroky v textu *Čechové jako apoštolové barbarství*, který je slovem historika-vědce k přítomnému problému nacionálního rázu. Josef Pekař nechtěl ve své práci argumentovat na rovině útoku, snažil se celou věc uchopit z pozice sobě vlastní, tj. z pozice historické skutečnosti. Formálně i obsahově. O tom svědčí i hvězdičkami oddělený závěrečný odstavec, jenž začíná slovy: „Konečně, dovoluji si, vysocectěný pane professore, obrátiti se k Vám přímo.“²⁴⁵ V něm se obrací přímo na Theodora Mommsena a mluví k němu v přímé oslovovací řeči. Velmi naléhavě mu připomíná, že v Německu nalezneme mnoho dokladů českého vlivu na německé dějiny - česká ulice v Berlíně či Daniel Ernst Jablonský jako vnuk Komenského a zakladatel německé akademie věd. Tato graficky i myšlenkově odlišná část je jakýmsi negativem, jenž má umocnit hlavní historický výklad jako jádro Pekařova příspěvku. Na tomto osobním sdělení je ještě více vidět předcházející nezaujatost a tudíž vědeckost textu.

Na samý závěr ještě několik poznámek. Druhá půlka 19. století přinesla základy toho, co nazýváme moderní historickou vědou. Jejím důležitým atributem byla apriorní nezaujatost v hledání pravdy dějin. Emancipační nároky byly zřetelné a jasně, přes všechny kontinuity, návaznosti a společné kontexty, odlišovaly nově nastupující historiografii reprezentovanou Jaroslavem Gollem od předchozího období. Přesto lze s jistotou říci, že ani tato emancipující se věda neopustila základní rámec národního hnutí, resp. národ jako klíčový interpretační mistr. Naopak pracovala pro něj a to tím, že hledala pravdu, byť by byla sebevíc nepříjemná.

Když pak na podzim roku 1897 vystoupil Theodor Mommsen proti českému národu, nemohla mlčet věda a její představitelé vedeni národní myšlenkou. Soudobé poznatky mohly posloužit k národní obraně, ač to nebylo primárně vnímáno jako služba národní ideji - z hlediska tehdejšího šlo o historicky probádanou pravdu. Dnes se nám může sice celá situace jevit jako shodná s počiny obrozenců první půlky 19. století, kteří neváhali v rámci své „pravdy“ falšovat

²⁴³ K tomu viz například Zdeněk KALISTA, *Josef Pekař*, s. 217-218.

²⁴⁴ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 17.

²⁴⁵ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 17.

historické prameny. Nicméně každé pojetí historické pravdy má své filozofické zázemí, jež je třeba myslet zároveň s ním. Historická pravda nebyla, na rozdíl od první půlky století, odvozována deduktivně od apriorní ideje národního ducha, nýbrž se hledala induktivně-kauzálními myšlenkovými pochody a přísnou historizací. Asi tak lze nejschematičtěji a se všemi problémy postihnout paradigmatický posun, jenž přišel s moderní historiografií. Z hlediska dobové filozofie ale tato věda byla stále chápána jako národní, tj. v důsledku pracující pro blaho svého národa respektive lidstva. Ale pouze za podmínky dodržení určitých logických postupů. Tak je třeba pojímat vztah vědy a národa, tak je třeba myslet vědu ve službách národa.

4. Fenomenologie historického soudu (Roman Ingarden)

Je Pekař vědcem? Co to vůbec znamená, když řekneme, že nějaký text je textem vědeckým? To jsou otázky, které v intuitivní a naivní rovině vnímáme jako ne příliš komplikované, respektive vždy „nějak víme“, zdali je daný text spíše vědecký nebo umělecký. Intuice je v mnoha směrech dobrým nástrojem uvažování o světě kolem nás, ovšem snadno si s ní zajdeme. Její přiléhavá přesvědčivost a naléhavost musí být občas podrobena nemilosrdné kritice podstaty. A i tom je následující čtení Pekařova textu.

Dílo polského teoretika literatury Romana Ingardena čítá dvě stovky položek článků a knih.²⁴⁷ Jako jeden z klíčových žáků Edmunda Husserla přivedl do oblasti zkoumání literárního díla fenomenologické myšlení. Na rozdíl od starší tradice nechtěl Ingarden meditovat nad nejrůznějšími uměleckými texty a vřazovat je do schémat literární historie a teorie. Jeho prvořadým úkolem bylo popsat literární dílo tak, jak se skutečně *jeví* ve vědomí pozorovatele. V druhém sledu pak přesně ontologicky analyzovat, jaká *bytí* lze v případě uměleckého díla vykázat.²⁴⁸ Vskutku fenomenologické otázky.

Abychom pochopili, co leží v základu Ingardenova pojetí literárního díla, musíme se krátce věnovat fenomenologii u Edmunda Husserla.²⁴⁹ Tento filozof, moravský rodák, zavedl do evropského myšlení explicitní reflexi tzv. přirozeného světa, který je zcela odlišný od naturalizujících pojetí přírodního světa starší tradice.²⁵⁰ Přirozený svět je člověku vlastní prostředí, v

²⁴⁶ Roman INGARDEN, *O poznávání literárního díla*, Praha 1967, s. 38.

²⁴⁷ Systematický přehled jeho díla s důležitými akcenty v Danuta GIERULANKA, *Ingarden's Philosophical Work. A Systematic Outline*, in: Bohdan DZIEMIDOK-Peter McCORMICK (edd.), *On the Aesthetics of Roman Ingarden. Interpretations and Assessment*, Dordrecht-Boston-London 1989, s. 1-20. Srovnej také Zofia MITOSEKOVÁ, *Teorie literatury. Historický přehled*, Brno 2010, s. 149-179. Stručnou představu o Ingardenově teorii literatury lze získat rovněž z Wolfgang ISER, *Jak se dělá teorie*, Praha 2009, s. 27-41. Pronikavě popsal Ingardenovu filozofii Jan Patočka a to hlavně v textech otištěných v Jan PATOČKA, *Umění a čas I-II*, Praha 2004.

²⁴⁸ O Ingardenově ontologickém posunu ve fenomenologii viz Ansgar NÜNNING (ed.), *Lexikon teorie literatury a kultury*, Brno 2006, s. 339.

²⁴⁹ Podrobný a poučený úvod nabízí kniha Rudolf BERNET-Iso KERN-Eduard MARBACH, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, Praha 2004. Velkou práci fenomenologii z hlediska širokého kontextu zpracoval Ivan BLECHA, *Proměny fenomenologie. Úvod Husserlovy filosofie*, Praha 2007. Srovnej Jan PATOČKA, *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, in: *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 7-171. Je samozřejmě nemožné na takto malém prostoru, jenž je Husserlovi v rámci mé práce vymezen, postihnout všechny aspekty jeho filosofie. Budou pojednány jen ty nejzákladnější rysy, které umožní lepší porozumění Ingardenovu pojetí literatury.

²⁵⁰ Edmund HUSSERL, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, Praha 2004, s. 61-64.

němž se každodenně pohybuje a který je vždy přítomen zde, ač má vedle své, vědomím projasněné části, také mlhavý horizont neurčité skutečnosti. I když nejsme schopni najednou postihnout všechna jsoucna minulosti, přítomnosti i budoucnosti v jejich souhrnu, vnímáme náš přirozený svět vždy jako celek, jako jednotu. Přirozený svět a náš vztah k němu - a to nazývá Husserl generální tezí přirozeného postoje - je vždy zde přítomen v určité celistvosti, i když měníme či vyškrtáváme některé jeho dílčí součásti.²⁵¹ Tento přirozený postoj k našemu žitému světu (Lebenswelt) je hlavní překážkou fenomenologické filozofie, neboť tato se musí postavit právě proti němu.

Vyřazením či uzávorkováním generální teze přirozeného postoje začíná samotná fenomenologie.²⁵² Husserl tento postup nazývá řeckým slovem *epoché*, které znamená zdržení se soudu o nějaké věci. Jde o postoj proti zařazení jevící se skutečnosti do schémat našeho světa a tím pádem i proti její „naturalizaci“. Výsledkem je pak podle Husserla možnost nahlédnout jevy v jejich jevení, tj. jako fenomény: „Husserl však karteziánskou **skepsi** nahrazuje pouhým **kritickým zdržením úsudku** (*epoché*), *suspenzí platnosti takových soudů pro kritiku poznání, která odtud nesmí čerpat žádné vědění, žádné premisy pro své poznatky, nýbrž musí zůstat u toho, co v karteziánském cogito je vskutku nepochybné, evidentní - nazírání zážitku během zážitku v prosté reflexi.*“²⁵³ Tedy, když chce fenomenolog porozumět nějaké skutečnosti, musí zaměřit svou pozornost na jevení dané věci ve vědomí a hlavně se musí zbavit nutkavého pocitu, že přece ví, čím daná věc *je*. Musí opustit objektivitu jako takovou, působení přirozeného postoje se všemi jeho tlaky a nucenými, jako jsou kategorie kauzality, dobra, užitečnosti a tak dále. Nechá tak vstoupit do sféry vědomí pouze fenomény, to jest to, co se nám jeví a dává ve své bezprostřednosti.

Tak tedy fenomenologie v širším a vágnějším slova smyslu bojuje proti přirozeným významům věcí v lidském světě. Karteziánské pochybování upravuje tak, že jedinou jistotou jsou jevy (přesněji *jevení se*²⁵⁴) kolem nás a u nich se tedy musí začít.²⁵⁵ Pak se ukáže, že to, co se nám zdá jako skutečnost, k níž přistupujeme jako pozorovatelé, je spíš vědomím konstituovaný soubor předmětností. A právě napětí mezi subjektivními rysy (vědomí) a objektivními aspekty (věci)

²⁵¹ Edmund HUSSERL, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 65.

²⁵² Edmund HUSSERL, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 65-69. Do obecnějších souvislostí uvádí problém epoché a jeho proměny v Husserlově díle Jan PATOČKA, *Epoché a redukce. Několik poznámek*, in: *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 442-452. Srovnej také Rudolf BERNET-Iso KERN-Eduard MARBACH, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 68-90 a Ivan BLECHA, *Proměny fenomenologie*, s. 87-92. Moderní interpretaci epoché ve své disertaci nabídla Shin-Yun WANG, *Die Methode der Epoché in der Phänomenologie Husserls*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. 2004.

²⁵³ Jan PATOČKA, *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, s. 91.

²⁵⁴ „Místo abychom se drželi zjevného, suspendujeme je v epoché, abychom mohli spatřit zjevující.“ (Jan PATOČKA, *Epoché a redukce*, s. 449).

²⁵⁵ Husserl obrazně tento nárok vyjádřil jako návrat k věcem samým: „Wir wollen auf die „Sachen selbst“ zurückgehen.“ (Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hamburg 1992, s. 10). Český překlad v Edmund HUSSERL, *Logická zkoumání II/1. Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*, Praha 2010, s. 19.

fenomenologie jsou klíčovým problémem i ožehavým místem celé Husserlovy koncepce. Edmund Husserl napadl jeden z klíčových aspektů lidského myšlení, napadl samozřejmost existence vnějšího světa. Zajisté v evropské tradici najdeme skeptické myslitele zpochybňující lidské objektivní poznání, nicméně pro Husserla v takovém případě vyvstala další záhada, na níž skeptici neodpovídali - záhada poznávání.²⁵⁶ Skutečnost, že se nám ve vědomí objevují předměty a my o nich vypovídáme, je evidentní. Proto odmítnutím vnějšího světa a jeho objektivitu nezaniká problém toho, co se ve vědomí člověka děje. I přes všechny podstatné odlišnosti je to jistá obdoba karteziánské skepse, která může zpochybnit vše mimo pochybování samotného.²⁵⁷

Poslední pojem, jenž musí být pro potřeby tohoto textu obnažen, je *eidos*.²⁵⁸ Všechna jsoucna, která kolem sebe člověk zakouší, jsou místně a časově podmíněná, mají svou nahodilost. Husserl ve slavné pasáži svých *Idejí* poznamenal: „*Individuální bytí všeho druhu je, obecně řečeno, „nahodilé“*. Je takto; mohlo by být v souladu se svou podstatou jinak.“²⁵⁹ Fenomenologie chce proniknout „za“ tyto nahodilosti a objevit podstaty ony nahodilosti umožňující a zakládající. Podobnost s platónskými idejemi není náhodná, nicméně sám Husserl uváděl, že chce pojem podstaty uchopit nemetafyzicky a nespekulativně, že ho chce založit na poli fenomenologické metody.²⁶⁰ Obrazně přirovnává celý proces k myšlení matematika (geometra), jenž pojednává o v zásadě abstraktních ideách bez ohledu na jejich dílčí projevy. A tak se dovede bavit například obecně o trojúhelníku, aniž by musel popisovat všechny jeho nejrozumnějších konkretizace. Zároveň je ale třeba říci, že i když mluvíme o trojúhelníku abstraktně a obecně, vždy si ho už představujeme nějak konkrétně. To znamená, že ač mluvíme o jakési „éterické“ ideji, ta je vázána na zcela „hmotný“ předmět. Dovedeno do konce, můžeme říci, že ona idea (podstata) de facto nijak sama o sobě neexistuje, přesto ji dovedeme skrz fenomenologickou metodou zachytit.²⁶¹ A právě zachycení podstaty (*eidos*) je nejdůležitějším úkolem a zároveň základem celé fenomenologie.²⁶²

²⁵⁶ K vlivu skepticismu na Husserla srovnej Rudolf BERNET-Iso KERN-Eduard MARBACH, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 74: „Jestliže skeptické argumenty **zproblematisovaly** naivní **předchůdnou danost** světa jakožto přirozené půdy všeho objektivně zaměřeného poznání a spolu s tím zpochybnily svět sám [...] pak bylo pro Husserla zapotřebí objasnit záhadu možnosti poznání jako takového...“

²⁵⁷ Rudolf BERNET-Iso KERN-Eduard MARBACH, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 77-80.

²⁵⁸ Obecně Rudolf BERNET-Iso KERN-Eduard MARBACH, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 90-102 a Ivan BLECHA, *Proměny fenomenologie*, s. 142-157.

²⁵⁹ Edmund HUSSERL, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 23.

²⁶⁰ Problém Platónovy metafyziky ve vztahu k moderní hermeneutice a fenomenologii nastínil mimo jiné Burt C. HOPKINS, *Husserlian Transcendental and Eidetic Reductions and the Interpretations of Plato's Dialogues*, Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 7, 2002, s. 81-114.

²⁶¹ Úvaha o neoddělitelnosti faktu a podstaty patří k základním výchozím úvahám Husserlovy filozofie. V tomto směru lze spatřit nepřekročitelný rozdíl mezi ním a Platónem, který ideje (podstaty) klade do zcela jiného světa mimo svět jednotlivostí. Viz Edmund HUSSERL, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 22-24. Srovnej Ivan BLECHA, *Proměny fenomenologie*, s. 148.

²⁶² Výstižně lze Husserlovu koncepci popsat takto: „Je eidetická potud, pokud je Husserlův zájem o jev (*Erscheinung*) a o způsob jeho jevení (*erscheinen*), který se manifestuje na poli žité zkušenosti, vždy zaměřen na jejich neměnné charakteristiky (*esence*), a tedy **ipso facto** nezajímající se o skutečnost (*realität*) jevu a způsob jeho jevení.“ (Burt C. HOPKINS, *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of the Original Method and Phenomenon of*

V návaznosti na Husserlovu výzvu evropskému myšlení vypracoval v roce 1931 Roman Ingarden své nejznámější dílo *Das literarische Kunstwerk*²⁶³, které zajisté vychází z Husserlovy fenomenologie, avšak má své specifické rysy svědčící o svérázu polského literárního teoretika. Ingarden odmítl dosavadní tradici literární vědy, nechtěl spekulovat a zaměřil se na literární dílo jako specifický fenomén. Vytyčil jeho struktury, vrstvy a součásti společné všem literárním textům (v tomto opřel své úvahy o jistou modifikaci Husserlova pojetí *eidos*), aniž by neztratil ze zřetele, že literární dílo je vždycky nějaká jednota ve vědomí čtenáře. Popsal rovněž základní charakteristiku takového díla, které vychází ze subjektivního aktu vědomí spisovatele (je tedy *tvořené*), ale má zároveň i povahu intersubjektivní (je *srozumitelné*). Na příslušných místech rozvedu dílčí témata této knihy podrobněji.

Na závěr úvodních myšlenek bych tedy rád shrnul, o co půjde v následujícím textu. Literární dílo a jeho poznávání má v Ingardenově koncepci jisté místo nedourčenosti, abych tak řekl s autorem²⁶⁴, které lze konkrétně definovat jako fenomenologický rozdíl mezi naučným a uměleckým dílem. Na několika místech tento rozdíl zmiňuje, nejexplicitněji pak v *O poznávání literárního díla*, kde mu věnuje celou jednu kapitolu.²⁶⁵ A právě projasnění tohoto problému z hlediska fenomenologie, tj. problém konstituce předmětů v historicko-uměleckém a historicko-vědeckém textu, bude úkolem pro další řádky.²⁶⁶

Jako typologické zástupce obou kategorií jsem zvolil na jedné straně práci Josefa Pekaře *Čechové jako apoštolové barbarství* a na druhé potom známou novelu Vladislava Vančury *Markéta Lazarová*.²⁶⁷ Věc si zaslouží krátké zdůvodnění. V předběžném pohledu je jasné, že Pekařův soubor článků, v němž odpovídal známému útoku Theodora Mommsena²⁶⁸, ve své intenci (o té bude ještě řeč) má ambici vypovídat o dějinách tak, jak se staly. Je to tedy vědecký literární text. Naopak

Phenomenology, Dodrecht-Boston-London 1993, s. 17-18).

²⁶³ Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, Praha 1989. Obsah této knihy nebudu reprodukovat in extenso, upozorním jen na s mým tématem související části.

²⁶⁴ Místa nedourčenosti jsou podle Romana Ingardena ty části knihy (jako fenoménu ve čtenářově vědomí), které nejsou explicitně artikulovány v řeči, ale čtenář je pro dokončení konkretizace díla musí doplnit. Například barva vlasů hlavního hrdiny či množství větví zmíněného stromu. Viz Roman INGARDEN, *O poznávání literárního díla*, s. 45-49.

²⁶⁵ Roman INGARDEN, *O poznávání literárního díla*, s. 115-126.

²⁶⁶ Nejkonkrétněji, avšak krátce viz článek Gregory G. COLOMB, *Roman Ingarden and the Language of Art and Science*, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 35, 1976, č. 1, s. 7-13.

²⁶⁷ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, Praha 1897 a Vladislav VANČURA, *Markéta Lazarová*, Praha 1953.

²⁶⁸ Theodor MOMMSEN, *An die Deutschen in Österreich*, *Neue Freie Presse*, 31. října 1897, s. 1.

Vladislav Vančura sice hovoří o postavách a událostech (pravděpodobně²⁶⁹) z českých dějin, ale nechce být jejich vědeckým zpracováním.

Zatímco u volby Pekaře patrně problém není, u Vančury bych se ještě rád pozastavil. Je třeba na začátku, a tudíž předběžně a neúplně, porozumět tomu, co je historický soud a proč není spojen s uměleckým dílem. Literární dílo lze podle Ingardena rozdělit na dvě hlavní podoby - vědeckou a uměleckou. Vědecký text se vyznačuje tím specifíkem, že jeho věty mají charakter právě *soudu*.²⁷⁰ Přičemž soud je taková věta, která si nárokuje pravdivost, chce v silném slova smyslu být podrobena úvaze, zdali skutečně odpovídá nějaké předmětné situaci ležící mimo samotný text. Přesněji řečeno, vztahuje se k objektu, jenž je intencionálně předpokládán jakožto existující nezávisle na díle samém. Takový vědecký soud chce ve své ambici vykročit z díla. Na druhou stranu umělecké literární dílo užívá ve většině případů jiný druh výpovědí, které lze nazvat *kvazi-soudy*.²⁷¹ Ty mají sice také charakter výpovědí, avšak vztahují se na předmětné situace (objekty), které jsou danému dílu imanentní. Mají svůj smysl i pravdivostní status plně závislý na předmětech v díle, z něhož nevykročují. Takže například věty popisující Leninovy osudy ve slavné knize Roberta Service jsou soudy, neboť chtějí vypovídat o osobě skutečně v minulosti žijící, zatímco *Spiderman* od Stana Lee je pouze součástí o něm vyprávěných příběhů a nedá se příliš úspěšně předpokládat, že by byl skutečný.²⁷²

Markéta Lazarová Vladislava Vančury z tohoto úhlu pohledu patří do kategorie uměleckého literárního díla. Jeho příběhy vypráví o postavách, které jsou umístěny kamsi do českých dějin, avšak výroky o nich si nenárokují pravdivostní hodnotu. Ne snad ve smyslu, že by „nemohly“ být v důsledku pravdivé (třeba se někdy tyto události staly), ale že ve své intenci nevstupují do vědecko-kritického prostoru, aby byly podrobeny pravdivostnímu ohodnocení. Chtějí být „pravdivé“ jen ve svém literárním světě. Za všechny jeden příklad: „*Tvrz Lazarových se jmenovala Obořiště. Fí,*

²⁶⁹ Zvláštností tohoto Vančurova románu je jeho časová i místní nedourčenost, čímž se odlišuje od „klasických“ historických románů Waltera Scotta či Aloise Jiráska. Dobu a místo, v nichž se příběh odehrává, popisuje jako „v kraji mladoboleslavském, za času nepokojů, kdy král usiloval o bezpečnost silnic, maje ukrutné potíže se šlechtici“ (Vladislav VANČURA, *Markéta Lazarová*, s. 10). I když není celá situace dostatečně projasněna, tak tato poznámka stačí k tomu, aby byl vzat jako román více či méně historický.

²⁷⁰ „Všechny vypovídací věty naukového díla jsou soudy, které si - i když snad všechny nejsou pravdivé - přece jen dělají nárok na pravdivost.“ (Roman INGARDEN, *O poznávání literárního díla*, s. 116). Na jiném místě pak píše, že jde o „*soudy* v logickém smyslu, v nichž se něco *vážně* tvrdí a které nejenže uplatňují *nárok* na pravdivost, nýbrž také *jsou* pravdivé či nesprávné.“ (Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, s. 167).

²⁷¹ Například viz §25 v Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, s. 167-179.

²⁷² Robert SERVICE, *Lenin*, Praha 2002 a jako jeden z mnoha Stan LEE, *Záhadný Spider-man*, Bratislava 1991-1992. Rozlišení vypovídací vět není ve své podstatě takto jednoduché, neboť i samotná Ingardenova ontologie není bezesporná a zavádějící. Problematiku druhů výpovědí v jeho teorii literárního díla kriticky pojednali Josef SEIFERT-Barry SMITH, *The Truth about Fiction*, in: Włodzimierz GALEWICZ-Elisabeth STRÖKE-Władysław STROŻEWSKI, *Kunst und Ontologie. Für Roman Ingarden zum 100. Geburtstag*, Amsterdam-Atlanta 1994, s. 97-118, zvláště s. 102-103. Na patřičných místech se k tomuto problému ještě vrátím. Nyní se spokojme pouze s tímto předběžným vymezením.

*ustrašené hnízdo!*²⁷³ Je třeba korektně říci, že Vančurovy historické romány (a Markéta Lazarová bude později doplněna o další klíčové dílo Vladislava Vančury), které mi jsou protikladem vědeckého textu Josefa Pekaře, jsou svého druhu hraničním případem, neboť se v některých částech ukazují spíše jako syntéza vědeckého *soudu* a uměleckého *kvazi-soudu*. Proto byly vybrány právě ony, protože komparace Pekaře například se zmíněným Spidermanem by byla příliš schůdnou cestou a nepřinesla by nic podnětně nového. Teorie Romana Ingardena v těchto hraničních momentech, jakými jsou právě historické romány v širokém slova smyslu, dosahuje svých mezí a to je důvodem vzít za srovnávací příklad právě Vančuru, neboť hranice obnažuje podstatu.

4.1. Literární dílo a intencionalita

Pojem intencionality patří k ústředním problémům celé fenomenologie. Původně tento koncept pochází sice už ze středověké scholastiky, do moderní filozofie ho ale zavedl Franz Brentano.²⁷⁴ Význam tohoto počínu si záhy uvědomil Edmund Husserl, který z intencionality udělal středobod svých úvah.²⁷⁵ Husserl mimo jiné ve svém slavném *V. Logickém zkoumání*²⁷⁶ i v *Idejích*²⁷⁷ podrobil intencionální akty široké analýze.²⁷⁸ Intencionalitu lze definovat obecně jako vědomí něčeho, tedy jako principiální obsahovost lidských aktů vědomí. Je to zkušenost každého z nás s možností *být si vědom něčeho*, čím nejsme my samotní. Nejde ani o nějaký psychologický popis pochodů uvnitř lidské mysli, spíše můžeme mluvit o jakémsi vycházení mysli ze sebe samé k předmětům. Tato základní charakteristika vědomí má své nejrůznější konsekvence a podmínky, ale o určité jednotě předmětů a vědomí nemůže být pochyb.

Intencionalitu, převzatou hlavně od pozdního Husserla z *Idejí*, na příkladu literárního díla analyzoval pochopitelně i Roman Ingarden a na tomto místě je zapotřebí začít zkoumání problému

²⁷³ Vladislav VANČURA, *Markéta Lazarová*, s. 15. Takové sídlo pro takový rod nemáme nikde jinde potvrzeno, a tak není možné rozhodnout o pravdivosti této věty jinak, než že je pravdivá v rámci *Markéty Lazarové*.

²⁷⁴ Obsáhle viz Dale JACQUETTE, *Brentano's Concept of Intentionality*, in: Dale JACQUETTE (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press 2004, s. 97-130. Brentanova teze o intencionalitě říká, že vědomí člověka je vždy *o* něčem, je vždy *na* něco zaměřeno. Žádný akt vědomí nelze chápat jako prázdnou kategorii mysli, do níž vstupují nějaké předměty z vnějšku. Vědomý akt je už ze své podstaty vždy nějak zaplněn a je na něco orientován. Předmět intence je tedy pokaždé její součástí a vše je zapotřebí zkoumat najednou. To se setkalo s velkou kritikou, neboť takto pojatá „imanentní intence“ může upadnout do subjektivismu až solipsismu, omezující objektivní samostatnost předmětů.

²⁷⁵ O jejich vztahu Robin D. ROLLINGER, *Brentano and Husserl*, in: Dale JACQUETTE (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press 2004, s. 255-276.

²⁷⁶ Edmund HUSSERL, *Logická zkoumání II/1*, s. 337-495.

²⁷⁷ Edmund HUSSERL, *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 76-77, s. 172-212 nebo s. 265-281.

²⁷⁸ Viz Burt C. HOPKINS, *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*, Dordrecht-Boston-London 1993 a Ronald McINTYRE-David Woodruff SMITH, *Theory of Intentionality*, in: J. N. MOHANTY-William R. McKENNA (edd.), *Husserl's Phenomenology. A Textbook*, Washington 1989, s. 147-179. Dokonce tři typy Husserlovy intencionality popisuje J.N.MOHANTY, *Intentionality*, in: Hubert L. DREYFUS-Mark A. WRATHALL (ed.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Blackwell Publishing 2009, s. 70-73.

historického soudu.²⁷⁹ V §20 uvádí: „*Jako ryze intencionální chápeme takový předmět, který je v přeneseném smyslu „vytvářen“ aktem vědomí, případně komplexem těchto aktů, nebo konečně útvarem se skrytou propůjčenou intencionalitou (např. slovním významem, větou), výlučně z moci jim imanentní, původní či jenom propůjčené intencionality, a v nich také (tj. tom či onom) nachází původ svého bytí a svého celkového rázu.*“²⁸⁰ Tyto předměty odlišil od jiných, které mají vůči aktům vědomí určitou nezávislost a které jsou spíše „shodou náhodných okolností“ předměty lidského vědomí.

Toto je třeba vysvětlit, aby hned na začátku nedošlo k nedorozumění. Nejde o opuštění fenomenologické pozice, Ingarden pouze zavádí (empiricky vykazatelnou) distinkci mezi dvěma způsoby bytí předmětů. Na jedné straně máme ty předměty, které jsou (pokud o nich chceme vůbec něco říkat) samozřejmě vždy součástí vědomí a tudíž v Husserlově smyslu také intencionální, nicméně jim stále připisujeme jistou míru autonomie. Na straně druhé Ingarden mluví o *ryze intencionálních* předmětech, což je zásadní adjektivum, neboť takové předměty jsou zcela odkázány ve svém bytí na vědomé akty. Příklad z oblasti literární teorie: do první skupiny předmětů by patřila modrá Vančurova kniha *Markéta Lazarová*²⁸¹ jakožto fyzický objekt umístěný do knihovny, zatímco do skupiny ryze intencionálních předmětů bychom mohli zařadit hlavní postavu stejnojmenného románu Markétu Lazarovou. Zdá se být evidentní, že první případ předmětu knihy-objektu vykazuje určitou samodanost (autonomii, samostatnost), naproti tomu postava z příběhu je ve svém bytí zcela odkázána na čtenáře. Opravdu jde o jiné druhy předmětů.²⁸²

Už zde ale vysvítá první problém. Pokud si vezmeme jako příklad takového ryze intencionálního předmětu třeba historika Karla Lamprechta, o němž píše Josef Pekař²⁸³, není zcela samozřejmé rozhodnout o míře autonomie jeho bytí. Zajisté je to postava vyvstávající z textu, tedy má rysy ryze intencionálního předmětu, avšak také o ní mluvíme jako o postavě *ve skutečnosti* dříve existující. Rovněž zcela svébytné Vančurovo umělecko-historické vyprávění o Kosmovi z knihy, o níž ještě bude podrobně řeč, celou situaci zamotává.²⁸⁴ Tím narážíme na ústřední otázku celého mého textu, kterou ale není možné zodpovědět pouze na poli intencionality.

²⁷⁹ Na intencionalitu u Ingardena jako klíčový a ústřední aspekt celé jeho teorie upozornil mimo jiné i Ivan BLECHA, *Proměny fenomenologie*, s. 185-192. Slovníkově viz Richard MÜLLER-Pavel ŠIDÁK (edd.), *Slovník nejnovější literární teorie. Glosář pojmů*, Praha 2012, s. 221-222. Podrobnou analýzu nabízí Arkadiusz CHRUDZIMSKI, *Die Erkenntnistheorie von Roman Ingarden*, Dordrecht-Boston-London 1999, s. 105-110.

²⁸⁰ Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, s. 125.

²⁸¹ Jde o barevně velmi výrazné vydání knihy z roku 1986, které vyšlo v nakladatelství Československý spisovatel ve spolupráci s Ústavem pro českou a světovou literaturu ČSAV.

²⁸² Roman Ingarden zavedl v této souvislosti pojem *Seinsfundament*, tedy něco jako *založení bytí* dané předmětnosti. Předmětnost je ve svém bytí autonomní (seinsautonom), když je sama v sobě něčím imanentně jistým (Bestimmtes). Na druhou stranu mluvíme o heteronomním způsobu jeho bytí, když má své založení mimo sebe sama. Viz Arkadiusz CHRUDZIMSKI, *Die Erkenntnistheorie von Roman Ingarden*, s. 105.

²⁸³ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 4.

²⁸⁴ Vladislav VANČURA, *Obrazy z dějin národa českého I*, Praha 1951, s. 229-292.

Abychom porozuměli dalšímu výkladu, neodpustím si menší odbočku. Co to znamená, když říkáme, že intencionálně rozumíme slovům a větám?²⁸⁵ Přesněji, že rozumíme intencionálnímu obsahu slov a vět? Slovo (a tedy v důsledku i věta) má zvláštní podvojný charakter, neboť je v jistém smyslu transcendentní, takže si nemůžeme jeho význam vykládat zcela libovolně, neboť pak by přestal být srozumitelný, zároveň však dochází vždy k realizaci významu daného slova ve vědomí konkrétního člověka. V základu ale platí, že jazyk není možné pojímat jako neustále vytvářený lidskou myslí, neboť má intersubjektívni charakter.²⁸⁶ Cílem rozumnění textu je objevení intence, respektive intencionálního obsahu (smyslu), který slova a věty nesou.²⁸⁷ „Z tohoto vyplývá, že ke každému jménu patří určitý, čistě intencionální předmět, který je ve své formální struktuře závislý na významu daného jména. Od tohoto předmětu je třeba přesně odlišit předmět, k jehož označení může být daného jména užito a které je ve své podstatě, vlastnostech a struktuře na významu slova nezávislý, a který je tedy např. reálný nebo ideální.“²⁸⁸ Četba a následné rozumnění je z hlediska fenomenologie konstituování předmětů a předmětných situací v lidském vědomí. Od slova, pevně daného svou materiální (písemnou podobou) k předmětu mající zvláštní ideální povahu představy.

Roman Ingarden v této souvislosti zavádí důležitý pojem *bytí obsahu ryze intencionálního korelátu*.²⁸⁹ To znamená, že přečtené či vyslechnuté věty mohou odkazovat k různým podobám bytí svých obsahů (představených předmětů) - tvrzení k silnému pojetí jsoucnosti („Člověk má dvě nohy.“), otázka k nejistotě („Co je to pavouk?“), hypotéza k podmíněnosti („Pokud si to přeješ, staneš se členem naší skupiny.“) atd. To znamená, že pouze některé věty mají jako svůj intencionální předmět takový předmět, o kterém tvrdíme, že existuje nezávisle na nich. Tento závěr bude potřeba nyní prošetřit, nicméně už z tohoto krátkého zamyšlení je jasné, že jde do jisté míry i o otázku ontologickou. Vztah intence textu a předmětů v něm zobrazených je třeba pochopit jako otázku jejich bytí, to znamená jako otázkou „čím de facto jsou“ ve své podstatné podobě tak, jak je možné je nazřít při fenomenologické analýze.

²⁸⁵ Roman INGARDEN, *O poznávání literárního díla*, s. 21-33.

²⁸⁶ To nevylučuje jeho historickou arbitrárnost. Slova mohla a mohou vypadat jinak, jejich konkrétní podoba je de facto historickou nahodilostí. Jakmile je ale dané slovo přijato do systému jazyka, ztrácí značnou část své arbitrárnosti.

²⁸⁷ Roman INGARDEN, *O poznávání literárního díla*, s. 29.

²⁸⁸ Roman INGARDEN, *O poznávání literárního díla*, s. 26. Jako příklad bych uvedl slovo *člověk*. Intencionálně odkazuje toto slovo k obecnému předmětu bytosti homo sapiens. Ale věta „Honza je člověk.“ už hovoří o specifické předmětné situaci, kdy jedna konkrétní osoba je označena jako člověk.

²⁸⁹ Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, s. 138-139. Intencionální korelát věty chápe Ingarden tak, že slova i věty umožňují člověku ve vědomí utvořit předmět, k němuž dané věty odkazují. „To dovoluje, aby se ryze intencionální předmět takřikajíc oprostil od bezprostředního kontaktu s výkonem chápání a získal tím relativní nezávislost na tomto aktu.“ (s. 133).

4.2. Diference mezi naučným a uměleckým dílem - problém Vančurova románu

Už v knize *Umělecké dílo literární* narazil Ingarden na problém reprezentace skutečnosti v literárním díle.²⁹⁰ Jako příklad uvádí Schillerova *Valdštejna* nebo Shakespearova *Caesara*, kteréžto texty sice řadíme k uměleckým, přesto mají ve své intenci jistý nárok na výpověď o skutečnosti. Ingarden říká, že takové historické dílo musí být založeno na tak dobrém zobrazení (reprezentace) daného předmětu (osoby, události), jež při čtení jakoby zmizí a my zapomeneme, že se o zobrazení vůbec jedná.²⁹¹ Reprezentace se musí ve vědomí čtenáře přetvořit v něco, čím vlastně není - ve skutečnost. „*Tím vstupuje znázorněné přímo do zorného pole pozorovatele (jestliže uvěří v onu jen předstíranou pravost), ačkoli mu de facto z podstatných důvodů nemůže být přítomné.*“²⁹² Takovým způsobem funguje literární historické dílo, historický román. Nikoli věda. Ta podle Ingardena ve své intenci dělá to, že nezobrazuje něco, čím není, ale chce se identifikovat se skutečností jako takovou. Nechce být jen „zapomenutou reprezentací“ ale ontologickým zpřítomněním.

Uvedu dva příklady. Vladislav Vančura vypráví v *Markétě Lazarové* příběh o podivném bláznovi, jenž pobíhal po lesích dlouho po událostech v knize a který napsal moudrou knihu o původu všeho válčení.²⁹³ Josef Pekař naproti tomu ve svém textu uvádí informaci o tom, jak katolická církev nechala uvěznit Metoděje, jednoho ze soluňských bratrů, v německém vězení.²⁹⁴ Pokud bychom měli k odlišení obou příběhů užít Ingardenovy difference, pak by se dalo říci, že Vančurův podivín je intencionálním předmětem reprezentujícím nějakou (možnou) minulou skutečnost²⁹⁵ (ale ve skutečnosti skutečností není), zatímco Pekařův výrok se týká určité předmětné situace jako takové (tedy minulé skutečnosti). Důležité je pochopit celý rozdíl ve smyslu intence, tzn. ve směru, kam chce dílo *jako* historický román nebo *jako* vědecký text směřovat.²⁹⁶

Ono *jako* je třeba naplnit nějakým konkrétnem. Už výše jsem uvedl, že nejdůležitější distinkcí mezi uměleckým a vědeckým výrokem je podle Ingardena jejich intence, která v prvním případě směřuje do světa díla, zatímco v druhé odkazuje do nezávislé předmětnosti. Jak je ale možné odlišit soud od kvazi-soudu? Nejde spíš o přiřazení nálepky, kterou dáme tomu či onomu výroku, když už víme, co čteme? Takové námitky byly vzneseny a Ingarden na ně odpověděl.²⁹⁷ Zdá se mi však, že nedostatečně. Přiznal, že neexistuje v jazyce žádná formální možnost jako odlišit

²⁹⁰ Jde o §37 v Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, s. 244-248.

²⁹¹ Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, s. 245-246.

²⁹² Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, s. 246.

²⁹³ Vladislav VANČURA, *Markéta Lazarová*, s. 78-79.

²⁹⁴ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 9.

²⁹⁵ K tomu viz Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, s. 177.

²⁹⁶ Z toho vyplývá jistá apriorní podmínka takového dělení. Nárok věd poznávat není možné uznat jinak, než jako axiom. To znamená, že odlišnost vědeckého textu od beletrie (a to i v Ingardenově pojetí) vychází v posledku z toho, že vědě přiřkneme *nárok* na poznání skutečnosti. Apriorní v tomto směru ale neznamena spekulativní, nýbrž tato apriorita vychází ze zkušenosti.

²⁹⁷ Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, s. 180-187.

soud od kvazi-soudu. V této souvislosti také uvedl Russellův pojem *assertion sign* (+), který v matematice umožňuje odlišit předpoklad a tvrzení.²⁹⁸ V jazyce literárního díla však takové odlišení není úplně možné, a proto k diferencí dochází až v „kontextu“ díla jako celku. Teprve když přehlédneme s vlastní zkušeností literární text, jeho název, úvod či tiráž, teprve tehdy pochopíme, jestli jde o vědecký či umělecký útvar.

Tedy Pekařův text *Čechové jako apoštolové barbarství* můžeme při znalosti autorova životopisu a kontextu jeho tvorby považovat za vědecký text, respektive za text pojednávající o historii českého národa.²⁹⁹ Vančurova novela *Markéta Lazarová* sice vypráví příběh z českých dějin, ale jeho předmětné situace jsou Vančurou smyšlené a nemají oporu ve skutečnosti. Aspoň tak se novela jeví, pokud ji zahlédneme se znalostí Vančurova díla.³⁰⁰ Toto ingardenovské rozlišení není vůbec jednoznačné a při volbě „správného“ díla více než problematické. Takovým hraničním dílem je druhé slavné historické dílo Vladislava Vančury *Obrazy z dějin národa českého*.

Čím jsou v Ingardenově typologii difference mezi uměleckým a vědeckým literárním dílem právě Vančurovy *Obrazy*? Vančura na knize pracoval těsně před druhou světovou válkou a byl ve velmi úzkém kontaktu s mladší generací historiků (Václav Husa, Jan Pachta, Jaroslav Charvát), kteří mu dodávali materiály a spolu-utvářeli tak příběhy z českých dějin.³⁰¹ To by mohlo nasvědčovat tomu, že jde o dílo vědecké. Nicméně při četbě je jasné, že jeho ambice je i literární. V rámci Ingardenovy fenomenologie navíc není vůbec podstatné, jestli dílo psal historik či fyzik, nebo kdo se na něm podílel. Rozhodující je jeho intencionalita.

Co si ale myslet o Vančurově vyprávění o slavné bitvě u Kressenbrunnu mezi Přemyslem Otakarem II. a Bélou IV.?³⁰² Vančura v úvodu přivádí čtenáře do historické souvislosti rodinného vztahu krále Přemysla II. a jeho bratrance Filipa Sponheimského (1220-1279), kteréžto spojenectví vyneslo druhého jmenovaného až na salcburský arcibiskupský stolec. Následné rozeprě mezi dvěma mocnými muži ale vedly až k válečnému konfliktu, do něhož vstoupil i uherský král Béla IV. Tyto úvodní teze, stejně jako prosopografický popis obou táborů před bojem, bychom mohli číst jako (vědecké) soudy o minulé skutečnosti. Hned za nimi ovšem Vančura o českých vojácích píše: „*I popojíždějí jezdcové až k nízkému břehu a ozývá se jejich hlas a volají na nepřitele za řekou: „Kumáne, Plavče, proč se skrýváš? Pročpak se ti chce ležeti v nečinnosti? Nebud' tak zbabělý!*““³⁰³

²⁹⁸ Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, s. 185. Není bez zajímavosti, že autoři Whitehead a Russell uvádí jako příklad historickou větu „*Caesar zemřel*“, na níž ukazují rozdíl mezi tvrzením a předpokladem. Viz Alfred North WHITEHEAD-Bertrand RUSSELL, *Principia Mathematica I*, Cambridge 1910, s. 96.

²⁹⁹ Za všechny viz Zdeněk KALISTA, *Josef Pekař*, Praha 1994.

³⁰⁰ Jiří HOLÝ, *Práce a básnivost. Estetický projekt světa Vladislava Vančury*, Praha 1990, s. 100-145. Holý přirovnává Markétu Lazarovou k homérické epice, neboť je spojuje snaha promluvit spíše o přítomném světě jako celku na místo očekávané historické věrnosti.

³⁰¹ Bohumil JIROUŠEK, *Historik Jaroslav Charvát v systému vědy a moci*, Praha 2011, s. 93-103 a 148-151.

³⁰² Vladislav VANČURA, *Obrazy z dějin národa českého II-III*, Praha 1951, s. 236-241.

³⁰³ Vladislav VANČURA, *Obrazy z dějin národa českého II-III*, s. 237.

Nebo na jiném místě vypráví epizodu jakéhosi Jana, syna Svojanova, jenž měl mít ve chvíli bitvy vidění, ač byl mnoho kilometrů od místa jejího dějiště. Ve vítězství měl Přemyslovi podle Janova vidění pomoci i sám svatý Václav.³⁰⁴ Na rozdíl od úvodních pasáží nelze tyto části brát jako vědecké, ve smyslu výpovědi (soudů) o skutečné předmětné situaci. Je totiž evidentní, že Vančura, a ani žádný jiný historik, by nemohl obhájit a verifikovat slova, která nějací vojáci pokřikovali před bitvou na své protivníky. Ba co víc, v Ingardenově smyslu lze říci, že tyto věty ani nechtějí být ohodnoceny jako pravdivé či nepravdivé. Respektive ještě jinak, pokud bychom je takto pojali, pak bychom pokřivili celek textu a nikam bychom se neposunuli.

Podle Ingardena je dalším základním rysem vědeckého díla intersubjektivní kontrolovatelnost výsledků.³⁰⁵ To s sebou nese několik konsekvencí. Jednak z toho vyplývá, že v intenci vědeckých děl musí být prostor určitých předmětností, který je společný pro všechny vědce a který může být zdrojem předmětů vědeckých soudů. Když by tomu tak nebylo, pak bychom těžko mohli mluvit o dorozumění mezi vědci (na úrovni vědeckých soudů) a o vědeckém provozu jako takovém. Ingarden tak zavádí pojem *transcendentní předmět naukového díla*: „*Především však je třeba si uvědomit, že nauková díla můžeme číst dvojím způsobem: jednou tak, že se chceme z četby dozvědět, jaké jsou předměty, o kterých dílo pojednává, ale které samy do díla nepatří - a pokud vůbec existují - jsou na díle svou existencí nezávislé.*“³⁰⁶ Tedy dílo musíme chápat jako výpověď o něčem, čím samo o sobě není. Naproti tomu uměleckému dílu jsme právi, když z něho nevycházíme a necháme se uzavřít v jeho útrobách, ponoření do kontemplace v jemu vlastní skutečnosti.³⁰⁷ Tak Josef Pekař píše o Lutherově dvojím přístupu k Husovu odkazu (z části ho odsuzoval jako kacíře, avšak nechtěl úplně popřít jeho význam), jenž se naplno obnažil na lipské disputaci v červenci 1519.³⁰⁸ Smysl jeho výpovědi je asi takový: v červenci 1519 existoval jakýsi muž Luther, ten se zúčastnil církevní disputace v německém Lipsku a dal najevo svůj ambivalentní vztah k jiné skutečné historické postavě - Janu Husovi. Nejdůležitějším rysem intencionality sledovaného smyslu je fakt, že daná předmětná situace (Luther v Lipsku r. 1519) existuje, nebo přesněji existovala nezávisle na daném Pekařově výroku. Nebo pokud bychom chtěli daný soud vyvrátit, v této předmětné konstelaci neexistoval nikdy. Každopádně řešíme ontologickou otázku, do jisté míry

³⁰⁴ Vladislav VANČURA, *Obrazy z dějin národa českého II-III*, s. 240-241. Tento příběh je zaznamenán u tzv. pokračovatelů Kosmových, například v Josef EMLER (ed.), *Fontes rerum bohemicarum II*, Praha 1874, s. 318-319. Vančura si ale spoustu detailů „domyslel“ a doplnil. Taková krátká adaptace jednoho pramene svědčí o zvláštní hranici mezi vědeckým a uměleckým literárním dílem.

³⁰⁵ Roman INGARDEN, *O poznávání literárního díla*, s. 118.

³⁰⁶ Roman INGARDEN, *O poznávání literárního díla*, s. 120-121. Druhý způsob čtení je motivován snahou poznat, jak ten či onen učenec chápal určité předměty. Nejde nám tedy o poznání daných předmětů jako takových, ale o pochopení nějaké koncepce. Například v dějinách filozofie. Je otázkou, kterou si však Ingarden neklade, zdali takové „pojetí určitého předmětu“ není vůči čtenáři (a tedy vědci) rovněž transcendentním předmětem poznání.

³⁰⁷ Roman INGARDEN, *O poznávání literárního díla*, s. 122.

³⁰⁸ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 5.

nezávislou na dané výpovědi. Vančura v *Markétě Lazarové* na druhou stranu vypráví o jakémsi rytíři Sovičkovi, jenž byl součástí vojska hejtmána Piva: „*Odkud se vzal? To věru nevím. Snad mu šlapal na paty nejstarší bratr, snad mu nasolili někdy v klášteře, snad provedl něco nekalého, či kdovi, nemyslí-li si, že i chudý a prostý rytíř může dojít ve vojiště a ve válkách hodností. Tento Sovička byl ošklivec, jeho rady nestály za mnoho, ale Pivu mu přece propůjčoval sluchu.*“³⁰⁹ Smyslem předmětné situace je osoba rytíře Sovičky a jeho vztah k vojsku hejtmána Piva i k osobě hejtmána samotného. V intenci celé výpovědi (kvazi-soudu) se zdá být jasné, že Vančurův text ani nechce, aby danou větu někdo rozsuzoval jako pravdivou či nepravdivou, ani nechce tvrdit, že daný rytíř Sovička ve skutečnosti někdy žil.³¹⁰ Pro opětovné rozmělnění hranice uvedu Vančurovo vyprávění o Konstantinovi a Metodějovi.³¹¹ Historickou skutečnost navozuje autor v začátku, když uvádí základní reálie poloviny 9. století, které stály v základu motivace pozvání soluňských věrozvěstů. Následně ale „rekonstruuje“ rozhovory byzantského císaře Michala III. s Rastislavovými posly i se samotnými věrozvěsty, přičemž tyto jsou zcela beletristického rázu.

Jak jsem se pokusil na několika příkladech z děl Josefa Pekaře a Vladislava Vančury ukázat, Ingardenova diference mezi uměleckým a vědeckým textem má své hranice a limity. Ingarden si byl zajisté vědom toho, že takové rozdělení není úplně jednoznačné a má svá mezní místa, avšak odbyl danou problematiku jako velmi zvláštní a výjimečné případy.³¹² Já bych se pokusil právě tento mezní případ postavit do centra své pozornosti.

4.3. Pravda a pravdivost literárního díla

S odlišením uměleckého a vědeckého literárního díla bezprostředně souvisí problém jejich pravdivosti. Už v *Uměleckém díle literárním* si položil otázku, co znamená, když řekneme, že nějaké literární dílo (umělecké) je pravdivé.³¹³ Problém vyplývá z toho, že jistící věty v takovém díle nejsou soudy v logickém slova smyslu a tedy obvyklý pojem *pravdivosti* nestačí.³¹⁴ Například u historických uměleckých děl mluvíme o jeho pravdivosti v tom ohledu, že jde o „věrné

³⁰⁹ Vladislav VANČURA, *Markéta Lazarová*, s. 29-30.

³¹⁰ To takovou debatu o existenci rytíře Sovičky pochopitelně nevylučuje, nicméně by byla proti smyslu celého díla.

³¹¹ Vladislav VANČURA, *Obrazy z dějin národa českého I*, s. 60-66.

³¹² Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, s. 185.

³¹³ Zejména Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, s. 301-305 (§52).

³¹⁴ V jiném svém textu Ingarden identifikoval několik podob *pravdivosti*, mezi kterými je třeba rozlišovat: 1) pravdivost jako korespondence mezi soudem a skutečností 2) pravdivost v rámci předmětů uvnitř díla 3) pravdivost jako korespondence prostředku zobrazení a zobrazovaného předmětu 4) pravdivost jako koherence dílčích kvalitativních momentů díla 5) pravdivost ve vztahu k autorovi 6) pravdivost jako účinnost působení díla na čtenáře 7) pravdivost jako „pravdivé“ umělecké dílo (ve smyslu opravdu cenné) 8) pravdivost jako v díle uzavřená idea. Viz Roman INGARDEN, *O różnych rozumieniach „prawdziwości” w dziele sztuki*, in: *Studia z estetyki I*, Warszawa 1966, s. 395-412.

vyobrazení“³¹⁵ nějaké skutečnosti, které souvisí do jisté míry i s „předmětnou konsekventností“³¹⁶ jako logickou koherencí díla jako celku. Tato skutečnost ale není sama součástí daného díla, je pouze reprezentována. Ingarden trošku rezignovaně zakončuje: „*Stále znovu se vyskytující hledání „ideje“ díla ve smyslu **pravdivé věty** znamená aspoň u všech povrchně tendenčních děl marnou námahu, která koneckonců spočívá na dezinterpretaci základního charakteru uměleckého díla literárního. Takovou větu nelze v uměleckém díle literárním ani nalézt, ani odvodit z vět, které jsou v něm obsaženy.*“³¹⁷

Idea uměleckého díla ve své pravdivosti nemůže být nikdy pojata jako tvrzení o skutečnosti.³¹⁸ Takové pojetí je totiž odvozeno z nesprávného předpokladu, že idea existuje *před* dílem a to ji pouze *vyjadřuje*. Ideu díla samotnou Ingarden definuje jako názorně ukázanou základní spojitost navzájem skloubených kvalit zvláštního estetického druhu.³¹⁹ I přes velmi vágní vyjasnění pojmu *ideje* uměleckého literárního díla je zřetelné, že Ingarden ji chce uchopit jako imanentní dílu, neodvoditelnou z mimouměleckých předmětností. Dílo samo mluví a oslovuje čtenáře, nabízí mu prožitky jedinečného druhu a v tomto směru je pravdivé a skutečné.

Pokud v závislosti na pojetí pravdivosti postavíme proti sobě Pekařovu odpověď Mommsenovi a Vančurovu středověkou baladu, vidíme, že se liší co do své pravdy. U Pekaře je pravdivost založena ve výpovědi o skutečnosti, kterou lze intersubjektivně kontrolovat a korigovat. Ve své intenci k tomu přímo vybízí, neboť sama je korekcí jiné takové výpovědi.³²⁰ Smyslem jeho textu je popsat předmětnou situaci nezávislou na autorovi a recipientovi, hledá *pravdu* v obvyklém slova smyslu. Vančura na druhou stranu tvoří svět sice intuitivně podobný našemu středověku, ale uzavřený v literárním díle. Reprezentuje (představuje) minulost, ale minulostí není. *Pravda* jeho románu je pravdou vnitřní, závislou na díle a odvozenou z díla.³²¹

A opět mezní případ. Jak lze pravdivost zachytit a pochopit ve Vančurových *Obrazech*? V příběhu o známém rytíři Závěšovi z Falkenštejna a jeho zatčení se například tvrdí: „*Devět mužů srazilo Závěše. Žádný z nich není nepoznamenan, dva jsou mrtvi, leckterý ještě dokoná, ale Závěše je ztracen. Má pouta na rukou, je vlečen do kobky, je vsazen do věže, řečené Bílé. Leží v těsném sklepení tam u čtvrté brány na třetím dvoře.*“³²² Závěš byl skutečnou historickou postavou, jeho

³¹⁵ Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, s. 302.

³¹⁶ Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, s. 302-303.

³¹⁷ Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, s. 304.

³¹⁸ Roman INGARDEN, *O poznávání literárního díla*, s. 64-65.

³¹⁹ Roman INGARDEN, *O poznávání literárního díla*, s. 67.

³²⁰ Pekař na úvod uvádí, že „slavný dějepyslec nemá tušení o naší minulosti, o našem významu dějinném.“ (Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 3).

³²¹ Popis loupeživého zemana je toho dokladem: „*Nejstarší za tohoto krvavého času byl pokřtěn líbezným jménem, ale zapomněl je a nazýval se až do své ohavné smrti Kozlík.*“ (Vladislav VANČURA, *Markéta Lazarová*, s. 10). Jeho jméno i charakter jsou pravdivé pouze v díle a neexistuje žádná nezávislá předmětná situace, kterou bychom to mohli korigovat.

³²² Vladislav VANČURA, *Obrázky z dějin národa českého II-III*, s. 351.

zatčení opravdu proběhlo na přelomu let 1288/1289 a byl podle pramenů vězněn na Pražském hradě.³²³ Tyto části je možné číst jako soudy o historické skutečnosti (a mohly by tak být součástí vědeckého textu), avšak počet jeho nepřátel a jejich zranění už tolik ne, neboť ty jsou pravdivé jen uvnitř díla. Je to tedy zvláštní syntéza historických soudů a umělecké interpretace. Pokud se rozhodneme číst Vančurův text *jako* vědecký, pak narazíme na místa, která v pravdivostní intenci nemohou vystoupit z díla samotného a ztrácí tak vědeckou relevanci. Na druhou stranu, budeme-li ho vnímat *jako* umělecké literární dílo, tak ztratíme jeden důležitý aspekt jeho smyslu - to jest vypovídat *něco* o dějinách. Problém se zdá být z hlediska Ingardenovy fenomenologie neřešitelný.

Celou otázku snad ještě více zamotává stať, která nepatří k Ingardenově nejcitovanějším pracím, ale který je explicitním pojednáním o tomto problému.³²⁴ V ní uvádí jako příklad slavnou Sienkiewiczovu trilogii (*Ohněm a mečem, Potopa, Pan Wołodyjowski*), o níž říká, že bychom ji četli zcela mylně, pokud bychom ji chápali jako výpověď o historických událostech.³²⁵ Podle Ingardena jsou v něm sice obsažené věty, které bychom *mohli* číst jako soudy o historické skutečnosti (například věta, že král Jan Kazimierz složil slib ve Lvovské katedrále, což je historicky doloženo), avšak to, zdali *má být* jednotlivá dílčí věta čtena jako soud nebo kvazi-soud, vyplývá z díla jako celku a není možné brát větné výroky osamoceně.³²⁶ To opět odkazuje k už výše pojednaným aspektům literárního díla.

Roman Ingarden v této studii zavádí dosud nezmíněný rozměr rozlišení mezi skutečností a uměleckým zpracováním. Zavádí koncept *estetické distinkce*. Realita je podle něj příliš úzce v dotyku s člověkem, a tak mu znemožňuje skutečný estetický zážitek. Teprve možnost poodstoupit od světa (kvazi-světa) literárního díla zakládá skutečný estetický fenomén: „*Pouze estetická zkušenost obsahuje zvláštní odstup ve vztahu k tomu, co obdivujeme nebo nesnášíme, takže i naše nejužší participace na tom, co umělecké dílo představuje, námi nepohne s takovou absolutní vážností, s níž jsme zasaženi fakty skutečného života - pozitivními i negativními.*“³²⁷ Takový odstup, dodává, je možný pouze tehdy, když nejsme konfrontováni buď s empirickou skutečností, nebo se skutečností nahlédnutou v logickém soudu. To znamená, že opravdový estetický zážitek (a s ním spojené zakoušení estetických hodnot) je možné až na základě přijetí „kvazi-skutečnosti“ daného literárního světa. Není možné potom brát takový postup jako znehodnocení (historického)

³²³ Viz zejména *Zbraslavská kronika/Chronicon aulae regiae*, Praha 1975, s. 65.

³²⁴ Roman INGARDEN, *O tak zwanej „prawdzie” w literaturze*, in: *Studia z estetyki I*, Warszawa 1966, s. 415-464. Anglická verze v Roman INGARDEN, *On So-Called Truth in Literature*, in: Jean HARRELL-Alina WIERZBIANSKA (edd.), *Aesthetics in Twentieth-Century Poland. Selected Essay*, Bucknell University Press 1973, s. 164-204. Citováno bude podle polského vydání, v závorce s odkazem na anglický překlad.

³²⁵ Roman INGARDEN, *O tak zwanej „prawdzie” w literaturze*, s. 422 (s. 171).

³²⁶ Roman INGARDEN, *O tak zwanej „prawdzie” w literaturze*, s. 423 (s. 172).

³²⁷ Roman INGARDEN, *O tak zwanej „prawdzie” w literaturze*, s. 434 (s. 180).

uměleckého literárního díla, ale jako nutnou podmínku jeho adekvátního pochopení. Je to nutná podmínka zakoušení pravdivosti toho či onoho díla jako celku.

Takový postup odlišení (odstup či bezprostřednost ve vztahu k předmětnosti představené v textu) se zdá být přijatelný při četbě Pekařova pojednání nebo *Markéty Lazarové*. Jak se ale postavit k Vančurovým *Obrazům*? Pojmeme-li je *jako* text vědecký, tedy jako soubor bezprostředních soudů o skutečnosti, dostaneme zvláštní pojednání o českých dějinách, které nebude mít příliš velkou relevanci. Přečteme-li ho na druhou stranu *jako* umělecké literární dílo, tj. s estetickým distancem (jako by se nás bezprostředně nedotýkal jeho předmětný obsah), nebudeme rovněž právi jeho intenci. A tak se postupně dostávám k položení závěrečné otázky svého pojednání. Nezakrývá Ingardenova diference a v ní založená pravdivost literárního díla zvláštní povahu dějin jakožto předmětu literárního díla? Respektive, neumožňuje promýšlení této Ingardenovy diference obhájení zvláštní pozice dějin v lidském procesu poznávání?

4.4. Místo historického soudu

Nedávno vědci v Podyjí objevili zcela nový druh mouchy, který nazvali *Trychomyia hardeggenensis*, a jejich výstup lze charakterizovat jako soubor logických soudů o skutečnosti v Ingardenově smyslu.³²⁸ Na jedné straně se zde nachází nezávislá předmětná situace (moucha) a na straně druhé pak výpovědi vědců, kteří tuto mouchu zařazují do určité čeledi a druhu. Následně je možné diskutovat mezi vědci (intersubjektivně kontrolovat), zda jsou takové zařazení a popis adekvátní či mylné. Korekcí je pak moucha samotná. Může ale takto fungovat i věda o dějinách? Může být v tomto smyslu vůbec vědou?

Ingarden mluví o logickém historickém soudu, jenž je základním stavebním kamenem historiografického textu. Jenže na rozdíl od výše zmíněného případu mouchy zde chybí ona předmětná situace nezávislá na logickém soudu samotném, neboť ta je vždy zprostředkována textově pouze zase jinými soudy.³²⁹ Ona nezávislost, jak jsem o ní pojednal výše, je spíše intuitivně předpokládána, než že by byla fenomenologicky definitivně vykazatelná. *O čem* tedy historiografické výroky soudí? Kde se nachází místo, z něhož by bylo možno o dějinách vědecky v Ingardenově pojetí promlouvat?

³²⁸ Markéta OMELKOVÁ-Jan JEŽEK, *A New Species of the Genus Trichomyia (Diptera: Psychodidae) and New Faunistic Data on Non-Phlebotomine Moth Flies From the Podyjí NP and its Surroundings (Czech Republic)*, Acta Entomologica Musei Nationalis Pragae 52, 2012, č. 2, s. 505-533.

³²⁹ Vědomě zde opomímám hmotné památky jako relikty z minulosti, neboť ty jsou zvláštním případem historiografických předmětů a navíc i ty dost často prošly takovou materiální metamorfózou, že často o nich vůbec nemůžeme mluvit jako o „původních“.

Důležité je Ingardenovo rozdělení vědeckého a uměleckého textu podle míry estetické distance, to jest míry odstupu od zobrazovaného předmětu. Pokud nějakou zobrazenou předmětnou situaci pochopíme *jako* z hlediska reality oslabenou, pak sice omezíme sílu výroků v díle obsažených, ale získáme skutečný estetický (umělecký) zážitek. Byť na úkor vědeckosti. Při četbě Vančurových *Obrazů* jako zvláštního mezního případu, jenž jsem se pokusil ohledat v rámci tohoto textu, vyvstává naléhavý problém vztahu estetické distance a poznávání historické skutečnosti. Obrazy chtějí být estetickou výpovědí o minulosti.³³⁰ Jsou *estetickým soudem* o dějinách.³³¹

Estetický soud o dějinách, odvozený z Ingardenových úvah, je takové zobrazení dějin, které ve své intenci chce vypovědět *pravdu* o sobě transcendentním předmětu (dějinách), ale využívá při tom prvků umělecké (fikční) stylizace, protože tento předmět z jeho povahy nemůže uchopit jinak než jako reprezentaci. Ingardenovo ztotožnění vědeckého výroku s logickým soudem je postaveno na předpokladu, že předmět, o němž je vypovídáno, vykazuje jistou míru autonomie bytí. Tedy je na soudu nezávislý co do svého bytí. Na empirickém světě přírody je to vidět velmi zřetelně, tento soubor předmětů je zatížen *daností* a mohou vystupovat *jako* objekty logických soudů. Dějiny to ovšem tak samozřejmě neumožňují, dějiny jsou in potentia vždy otevřené k výkladům a potud mají podobu ryze intencionálního předmětu, jak byl vytyčen výše. Je totiž třeba si vždy ptát, pokud by dějiny vykazovaly bytí shodné (nebo aspoň podobné) se světskými danostmi, kde by se onticky vyskytovaly - kde by bylo jejich místo, jako tomu je u mouchy *Trychomyia hardeggensis*.

V důsledku přijetí zvláštní povahy dějin jako předmětu vědeckého zájmu vyplývá z mých úvah, že obvyklé rozlišení vědy a umění, jak se o to pokusil Roman Ingarden, nedostačuje. *Dějiny* jsou zvláštním předmětem, jenž převrací klasické ingardenovské schéma - jsou ryze intencionální, avšak není od nich možné zcela bezproblémově učinit estetický distanc a tudíž mají i povahu *reálné* skutečnosti. Jsou nositelem zvláštní pravdivosti, kterou bych nazval *oslovující*.³³²

Ve Vančurově pozůstalosti se nám dochoval náčrt třetího, nikdy nedokončeného dílu jeho *Obrazů*.³³³ Na něm se dá díky principiální nehotovosti textu hezky ukázat pravdivost estetického soudu o dějinách. Z velké části se třetí díl měl věnovat osudům postavy Dalimila, známého autora první české veršované kroniky z počátku 14. století. O jeho životě nic nevíme a jeho jméno jakožto

³³⁰ Nikoli však ve smyslu tradičního historického románu, Vančurovy *Obrazy* ve své intencionalitě směřují k historickým skutečnostem českých dějin, které neberou jako rámce pro fiktivní příběhy (*Markéta Lazarová*) ale jako cíl o sobě.

³³¹ Kant odlišil soud logický (poznávací) a estetický (subjektivní a neúčelný), proto nebudu o estetickém soudu mluvit v jeho smyslu, ač budu užívat stejného sousloví. Například Immanuel KANT, *Kritika soudnosti*, Praha 1975, s. 51.

³³² Oslovující v tom smyslu, že *pravda* ve výpovědi o dějinách je vždycky nějak bytostně spjata s člověkem, jenž ji zakouší. To znamená, že dějiny jsou vždy dějinami *někoho*, koho svou *pravdou* oslovují. Jinak nemají žádný smysl. Naproti tomu předměty přírodních věd (zvířata, kameny, prvky,...) mohou „mít“ své bytí bez člověka, jenž o nich mluví.

³³³ Vladislav VANČURA, *Obrazy z dějin národa českého II-III*, s. 493-518.

autora dané kroniky bylo poprvé užito až v barokní historiografii 17. století.³³⁴ Přesto Vladislav Vančura vstupuje do Dalimilova světa, popisuje jeho rodinný původ i dobrodružné osudy, až skončí celý koncept větou: „*Dalimil píše svou kroniku.*“³³⁵ Oživuje tak zcela neznámý a neverifikovatelný příběh, příběh, který se ale nějak stal, neboť kroniku máme a autora můžeme s úspěchem předpokládat. Z hlediska pojetí pravdivosti není možné nikde najít verifikovatelné skutečnosti, které by umožnily potvrdit či vyvrátit Vančurovo vyprávění. Takové pojetí pravdivosti zde nefunguje. Přesto ale mohl Vančura vypovědět pravdu o dějinách jako prostředku k porozumění své přítomnosti. Dějiny totiž nikdy nejsou něčím na nás nezávislým (jako v případě zmíněné mouchy), jsou vždy našimi dějinami.³³⁶ Proto mají v závislosti na rozumnění nám samotným také *svou* pravdu.

V čem spočívá tato pravda? V zásadě lze říci, že jde o postižení ideje dějin, nikoli jako objektivního teleologického smyslu jejich průběhu ale jako „*organickou jednotu*“³³⁷. Tedy i když budou dílčí fakta neverifikovatelná a logické soudy bezobsažné³³⁸, je možné postihnout jednotu a význam minulosti pro přítomnost. Tak například v jedné části Vančurova konceptu třetího dílu *Obrazů* píše: „*V králově hradku je správcem šlechtic X, který má finanční závazky k pražskému měšťanu Y. Y by rád přiřadil svého synka do rodiny šlechtice X.*“³³⁹ I když není z této věty možné udělat nějaké hlubší obsahové závěry, může být použita jako ukázka formy. Vančura si předem rozvrhl ideální jednotu celku, aby ji později doplnil o konkrétní fakta. Z toho je krásně vidět, že ona „fakta“ tvořící v naivní představě základ vědecké historiografie, ustupují do pozadí a jsou spíše „jen“ nositeli oné jednoty. Tedy pokud se vrátím k výše uváděným příkladům, pak můžu konstatovat, že ony výtky (že například o dané historické osobě nemůžeme tvrdit, že v dané situaci řekla přesně to a to) nejsou na místě. Spíše je zapotřebí posuzovat kvalitu jejich výpovědi o minulosti jako o *našich* dějinách.³⁴⁰

³³⁴ Obecně o Dalimilově případu například doslov Hany Vrbové v *Kronika tak řečeného Dalimila*, Praha 1977, s. 190-201 nebo František KUTNAR-Jaroslav MAREK, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, Praha 2009, s. 33-38.

³³⁵ Vladislav VANČURA, *Obrazy z dějin národa českého II-III*, s. 518.

³³⁶ Odhaluji zde jeden významný paradox. Ingarden tvrdí, že je to *skutečnost*, která na člověka doléhá zcela bezprostředně a významně, protože *je* v silném slova smyslu zde. Naproti tomu k ryze intencionálním předmětům literárního díla může člověk zaujmout estetický distanc. Jak se ale zdá, tak dějiny (přesněji výpovědi o nich) jsou v jistém ohledu vždy souborem ryze intencionálních předmětů, nicméně na člověka také působí velmi naléhavě, jsou *jeho* dějinami.

³³⁷ Roman INGARDEN, *O poznávání literárního díla*, s. 67.

³³⁸ To jest bez transcendentního předmětu intence.

³³⁹ Vladislav VANČURA, *Obrazy z dějin národa českého II-III*, s. 495.

³⁴⁰ Tento vágní termín se pokusím vysvětlit na konkrétním historickém příkladu Vančurových *Obrazů*, ač si jsem vědom kroku za striktně fenomenologickou analýzu. Situace pomnichovského Československa a okupačního ohrožení jara 1939 vybízela k aktualizaci minulosti ve službě přítomného úkolu. Vladislav Vančura tak sestavil obrazy z českých dějin, aby na nich demonstroval národního ducha konkretizovaného v dílčích osudech známých i neznámých osob. A protože tyto příběhy byly pojaty jako *naše* dějiny (ať už fakticky verifikovatelné či nikoliv), oslovily zcela specifickým způsobem čtenáře, když sdělily svou pravdu o dějinách, respektive o dějinnosti. Jiří Holý to nazval „*vůlí k vědomému programu*“ (Jiří HOLÝ, *Práce a básnivost*, s. 179) a poeticky na to konto poznamenal: „*Je to nadosobní, široký proud života, souvislost skutků a hodnot, nikoli úhrn petrifikovaných fakt a jevů.*“ (Jiří HOLÝ, *Práce a básnivost*, s. 181).

Obdobně může fungovat i čistě historický román, a dost často takto funguje, ale zcela zásadní je intence takového textu a jeho četby. Nejde ani tak o to, zdali dílo odkazuje ke *skutečnosti* v naivním smyslu předmětné transcendence (čímž by Ingarden odlišil vědecký text od románu), mnohem podstatnější je ten fakt, že chce pojednat o minulosti jako o *našich* dějinách. To znamená, že chce prosvětlit přítomnost z pozice její dějinnosti. Dějinnost, proměnlivost a nestálost výroků o vlastní minulosti - to je nejvlastnější pozice historického soudu. Jeho pravda nemůže být pojata jako v případě logických soudů o světě kolem nás, musí ležet v pochopení neustálého znovu-vykládání minulosti.

Estetický distanc, který je podle Ingardena typický pro umělecké dílo, v případě výpovědi o dějinách nejenže „neumrtvuje“ zobrazený předmět, ale ještě vytváří neustálý tlak na člověka, připomínající mu odpovědnost za jejich výklad. Napětí mezi předpokládanou faktickou skutečností minulosti (která nějak proběhnout musela) a neredukovatelnou otevřeností její interpretace, jak jsme ho spatřili na příkladu Vladislava Vančury, stojí v samém základu lidské svobody a odpovědnosti k vlastní přítomnosti. Od fenomenologie k ontologii a filozofii existence, i to nabízí Roman Ingarden a jeho analýza literárního díla. Byť už mimo pozici přísné vědy, blížíce se spekulaci.

5. Citovat z dějin (Walter Benjamin)

Střet Theodora Mommsena a Josefa Pekaře z konce roku 1897 má svou magickou přitažlivost. Je nabit emocemi, které neutuchají ani po sto letech.³⁴² Mommsen tehdy označil Čechy za apoštoly barbarství a Pekař vedle dalších odpověděl.³⁴³ Zdroj jeho významu ale neleží ve střetu samotném, neboť ten nijak svým obsahem nepřesahoval horizont konce 19. století. Původ významnosti této události leží padesát let před napsáním Mommsenova článku v Neue Freie Presse a zároveň padesát let po Pekařově odpovědi z Politik. Představa, že pochopení tohoto známého konfliktu leží v přesné analýze událostí před rokem 1897, které jako by vedly k vzájemné potyčce dvou ve své době zcela jinak postavených historiků, je přinejmenším úsměvná. Skutečné dějiny nelze chápat jako příběh a tedy jako zasazování předmětů do časového kontinua, neboť historické příběhy jsou jako sny - pokud jsme v nich a zakoušíme je, pak dávají smysl, avšak prolomení jejich průběhu probuzením vrhá světlo na bludnost snu jako celku a vytvoří prostor pro život. Jiří Wolker správně vystihl tento problém: „*Chceš-li žít, ze snu vždy se probudíš.*“³⁴⁴ Tedy na místo dějin (nebo lépe dění) patří obrazy, na místo smysluplnosti neklid. P(r)ůvodcem, který označuje ony slavné dveře nejistoty, do nichž ale musíme vždy vstupovat sami, není v následujícím případě Morpheus nýbrž Walter Benjamin.

Martin Ritter svého času připomněl, že snaha číst *jako* Benjamin (to znamená vzít ho jako metodologický návod) nebývá šťastná a že je tedy lepší číst Benjamina.³⁴⁵ Já bych dodal: pojďme číst *s* Benjaminem. Na stole mi leží mnoho knih k tématu této studie. Od Mommsena, o Mommsenovi, pro Mommsena. Od Pekaře, o Pekařovi, pro Pekaře. Střepy, které nikdy nebyly jediným celkem a jsem to až já, kdo je vložil do společného prostoru a začal je číst najednou. Mezi nimi pak vykukují Benjaminovy české výbory textů i elektronická verze jeho sebraných spisů. Číst

³⁴¹ Walter BENJAMIN, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, in: Vybrané spisy II. Teoretické pasáže, Praha 2011, s. 124.

³⁴² Naposledy například Ivan HLAVÁČEK, *Ad camera obscura Das 2/2010*, Dějiny a současnost 4/2010, s. 7.

³⁴³ Theodor MOMMSEN, *An die Deutschen in Österreich*, Neue Freie Presse, 31. října 1897, s. 1 a Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, Praha 1897.

³⁴⁴ Jiří WOLKER, *Balada o snu*, in: Básně, Praha 1980, s. 113.

³⁴⁵ Martin RITTER, *Filosofie jazyka Waltera Benjamina*, Praha 2009, s. 11-21.

s Benjaminem znamená být u něho, vnímat jeho postřehy a především tázat se ho na názor na soubor mommsenovských a pekařovských knih. Nikoliv však abychom byli blíže němu (Benjaminovi) a viděli svět jeho očima, naopak je to nebytostnější snaha hledat a vidět sami. Číst s Benjaminem znamená psát s Benjaminem. V důsledku i proti Benjaminovi.

Záhada ztraceného rukopisu. Walter Benjamin utíkal v září 1940 z Francie do Španělska před nacistickou zlovůlí. Podle některých svědků s sebou nesl rukopis, jenž mu byl dražší než život. Dodnes zaměstnává benjaminovské badatele otázka, o jaký rukopis šlo, neboť po Benjaminově sebevraždě v městečku Portbou nenávratně zmizel.³⁴⁶ Tato anekdota je jakýmsi předobrazem našeho postoje k Benjaminovu dílu jako celku. My přece víme, že v jeho dílech *musí být* nějaké převratné myšlenky a závěry, avšak každý pokus je najít a představit se nevyhnutelně střetává s nezdarem. Proč? S pojmem *myšlení* souvisí podstatně pojmy *práce* a *výkon*. Benjamin dost často nic nesděluje ve smyslu vědeckého poznání, pouze předvádí a ukazuje směry. Člověk pak není vykladačem Benjaminovy pravdy ale jeho spolu-hledačem, což však vyžaduje vlastní a svébytný výkon, práci. Ono hledání myšlenek v jeho díle je třeba pochopit spíš jako hledání idejí s jeho dílem.

Největší inspirace z celého korpusu Benjaminova díla vyvstává z legendárních *Pasáží*.³⁴⁷ Ty se považují dnes většinou za nedokončený soubor poznámek a výpisek, které měly snad sloužit pro rozsáhlou monografii o 19. století. I dodnes nejvlivnější rozbor *Pasáží* od Susan Buck-Morss zastává názor, že text není dokončen a že musí být neustále dokončován čtenářem.³⁴⁸ Interpreti často nedostatečně chápou úkol *dokončování*, jenž stojí před každým příjemcem tohoto konvolutu. Nejde ani tak o dokončení textu, tj. toho, co Benjamin chtěl o 19. století říci, ale o dokončení bytostného úkolu myšlení jako takového. To znamená objevení naší vlastní pravdy namísto pravdy Benjaminova díla.

V *Pasážích* Walter Benjamin krátce poznamenal: „*Je to přítomnost, co polarizuje dění do pre- a posthistorie.*“³⁴⁹ Pokud hledíme do minulosti na nějaký fenomén (událost), pak vždy myslíme s ní zároveň jak její před-dějiny, tak i post-dějiny. Nikoli však ve významu historického kontinua,

³⁴⁶ Vanessa R. SCHWARTZ, *Benjamin for Historians*, The American Historical Review 106, 2001, č. 5, s. 1725.

³⁴⁷ Walter BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, in: Gesammelte Schriften V, Frankfurt am Main 1991. Anglické vydání ve Walter BENJAMIN, *The Arcades Project*, Harvard University Press 2002. Části *Pasáží* vyšly také v Benjaminových českých *Výbraných spisech II* a já tento překlad na patřičných místech s chutí využiji, avšak vždy ho doplním odkazem na původní německou verzi.

³⁴⁸ Susan BUCK-MORSS, *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Baskerville 1989, s. ix-x. Srovnej Martin RITTER, *Cesta teoretickými pasážemi*, in: Walter BENJAMIN, *Výbrané spisy II. Teoretické pasáže*, Praha 2011, s. 330.

³⁴⁹ Walter BENJAMIN, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, s. 138. Viz Walter BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, s. 588.

vycházejícího z principu homogenního času, spíš je nutné si takové pozorování představit jako obraz. Prehistorie pak není to, co dané události předcházelo, ale patří k věci samé - je uvnitř věci samé. Stejně tak i její následný vývoj.

Prehistorie sporu: Antický Řím. Posthistorie: Pekařův mýtus.

Nejzevrubnější a nejpoučenější rozbor Mommsenova útoku a reakcí na něj snesl v šedesátých letech Berthold Sutter.³⁵⁰ Díky posthistorii jsme ale na všechna ta zákoutí a malé uličky zapomněli a vytvořili si přehledné kolbiště, v němž proti sobě stojí Josef Pekař a Theodor Mommsen.

Velikost a význam střetu z roku 1897 nepochopíme nikdy dostatečně, když k němu budeme přistupovat historicky, zasazující ho do kauzálního kontextu doby. Teprve zachycení obrazu jako syntézy prehistorie a posthistorie dovede splnit nároky opravdového historického poznání. Proto metoda koláže a nikoli příběh.

Zkoumání historie není nikdy samoučelné, ani historická pravda není jeho cílem. Minulost musí přivést přítomnost do kritické situace, píše Walter Benjamin.³⁵¹ Musí navodit náladu nejistoty, závratě a s nimi souvisejícího odporu. V tom leží její nejvlastnější úkol, nic víc a nic méně. Tedy nesouhlas s mým pojetím výkladu může být paradoxně ve svém důsledku dokladem jeho úspěchu.

5.1. Pekař a Mommsen. Problém bi(bli)ografií

Dějiny jsou pojímány jako příběh a souvisí s vyprávěním, nebo aspoň takový je běžný postoj k této věci. Soupis textů nějakého autora (bibliografie) se zdá být úplným opakem. Je přesný, většinou vyčerpávající a všestranný, jen není příběhem. Větší míru ne-narativní struktury si snad nelze ani představit, a proto právě zde leží klíč k velkému bojovnému příběhu, kterým střet Pekaře a Mommsena je.

Není úplně bez zajímavosti, že slova biografie a bibliografie vykazují určitou podobnost.

³⁵⁰ Berthold SUTTER, *Theodor Mommsens Brief „An die Deutschen in Österreich“ (1897)*, Ostdeutsche Wissenschaft 10, 1963, s. 152-225.

³⁵¹ Walter BENJAMIN, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, s. 138. Viz Walter BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, s. 588.

Teorie bibliografického záznamu. „*Bibliografický záznam je dnes už mezinárodním umělým společenským jazykem, protože se týká bezprostředně každého, kdo vyhledává informace o literatuře.*“³⁵² Umělost bibliografie souvisí s ne-přirozeným, tj. s ne-narativním užíváním jazyka. Bibliografie není příběh, a tudíž není „dějinami“. Problém však není v jazyce ale v četbě. Neumíme číst dějiny ne-narativně. „*Bibliografický záznam je správný, když koresponduje s realitou určitého dokumentu.*“³⁵³ Bibliografie hraje obvykle roli prostředníka odkazujícího za sebe, na jiný druh reality, a proto mizí z pohledu historika. Stává se pomůckou.

„*Ve starověku spojovali plastické vypodobnění slavného spisovatele s rejstříkem jeho děl [...] jako >>Monumentum rerum gestarum<<.*“³⁵⁴ Ne náhodou takto začíná Mommsenova kompletní bibliografie. Soupis děl je oním „pomníkem vykonaných skutků“ v tom smyslu, že na rozdíl od pomíjivosti činů jako takových přežívá svého tvůrce a může být tedy jako pomník uctíván.

Benjamin: „*Psát dějiny znamená dávat letopočtům jejich fyziognomii.*“³⁵⁵ Knihy jsou pak vnější příznaky vnitřního světa autora, bibliografie jeho chorobopis.

Mommsenova bibliografie nabízí podle svého zpracovatele možnost „*sledovat činnost autora v jejím vývoji*“ a poznat, „*kterými otázkami se v každém jednotlivém roce zabíral*“³⁵⁶ Bibliografie je tedy biografii zvláštního druhu. Odtud podobnost. Není životopisem, spíše *myslopisem*.

Zdeněk Kalista označil Pekařovu tvorbu za jeho největší odkaz českému národu.³⁵⁷ Viděno z perspektivy této teze, napsala nejvýznamnější práci o Josefu Pekaři Jiřina Urbanová.³⁵⁸ Pouze bibliografie ve své čisté formě je nejprůzračnějším zachycením životního odkazu autora, neboť umožňuje přímý kontakt s pozůstatky jeho výkonu. Jakákoli interpretace takového díla a jeho výklad pak připomínají zprostředkující katolickou exegezi Božího Zjevení.

³⁵² Jaroslav NOVOTNÝ, *Bibliografický záznam*, Knížnica 5, 2004, č. 4, s. 171.

³⁵³ Jaroslav NOVOTNÝ, *Mezi bibliografickou informací a její reprezentací v teorii bibliografického záznamu*, Knihovna 21, 2010, č. 1, s. 37.

³⁵⁴ Karl Friedrich Wilhelm ZANGEMEISTER, *Theodor Mommsen als Schriftsteller. Ein Verzeichnis seiner Schriften*, Berlin 1905, s. III-IV.

³⁵⁵ Walter BENJAMIN, *N [Teorie poznání, teorie pokroku]*, s. 144. Viz Walter BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, s. 595.

³⁵⁶ Karl Friedrich Wilhelm ZANGEMEISTER, *Theodor Mommsen als Schriftsteller*, s. IV.

³⁵⁷ Zdeněk KALISTA, *Josef Pekař*, Praha 1994, s. 80.

³⁵⁸ Jiřina URBANOVÁ, *Bibliografie prací Josefa Pekaře*, in: *Problémy dějiny historiografie 7*, Praha 1999, s. 65-130.

V Mommsenově bibliografii má jeho článek *An die Deutschen in Oesterreich* č. 1364 z 1513 položek.³⁵⁹ Pekařova odpověď v *Politik Böhmen als die Apostel der Barbarisierung* v Pekařově bibliografii vlastní č. 34 z 572 kusů.³⁶⁰ I tato jednoduchá matematika vypovídá o podstatě střetu více, než dlouhé interpretace. Položky č. 1364 a č. 34 se překrývají, neb jsou v jednom místě. Bibliografický místní průnik je ovšem hlubší než třeba časový (že obě stati vyšly ve stejné době), protože položky na sebe odkazují v ideové rovině. Přivolávají se navzájem k sobě a tím *jsou* u sebe.³⁶¹ Uvedená bibliografická logika má ještě jeden důsledek. Při pohledu na výše vyčtená čísla je zřejmé, že v Mommsenově případě byl jeho článek vydán až v závěru tvůrčí kariéry, zatímco u Pekaře se jednalo o jednu z jeho prvotin. Proto prehistorie střetu z roku 1897 leží v Mommsenovi a posthistorie v Pekařovi.

Römische Geschichte. To je skutečný Mommsen. Nejde jen o konkrétní dílo, jde o náplň jeho života. Jeden z jeho současníků o nich napsal: „*Jsou květem, nikoli plodem jeho vědeckých studií.*“³⁶² Já bych upřesnil jeho výraz, jenž se mi zdá být překlepem - nejsou květem (Blüthe) ale krví (Blut) jeho prací.

Už Mommsenův bohémský předchůdce Johann Joachim Winckelmann trefně poznamenal: „...*nedá se psát o starožitnostech, aniž by člověk byl v Římě.*“³⁶³ Theodor Mommsen navštívil Věčné město a Řím jej přetvořil. Později na svou cestu z roku 1844 vzpomínal takto: „*Do Itálie odjížděl právník - vracel se historik.*“³⁶⁴

V roce 1902 nastala vrcholná chvíle Mommsenova života i moderní historiografie. Švédská akademie věd mu udělila Nobelovu cenu za literaturu s tímto odůvodněním: „*Největšímu žijícímu mistru historické vědy se zvláštním přihlédnutím k jeho monumentálním Římským dějinám.*“³⁶⁵ A právě zde, tj. pět let po Mommsenově článku a dva tisíce let před jeho vydáním, leží původ prehistorie konfliktu z roku 1897. Mommsen nebyl jen vynikajícím badatelem na poli antických

³⁵⁹ Karl Friedrich Wilhelm ZANGEMEISTER, *Theodor Mommsen als Schriftsteller*, s. 139.

³⁶⁰ Jiřina URBANOVÁ, *Bibliografie prací Josefa Pekaře*, s. 68.

³⁶¹ Aby tento význam byl ještě patrnější, lze uvést jeden doplňující příklad. Ve stejném roce vydal Mommsen studii *Bericht über die Sammlung der lateinischen Inschriften* (Karl Friedrich Wilhelm ZANGEMEISTER, *Theodor Mommsen als Schriftsteller*, s. 139) a Pekař krátkou vzpomínku na Josefa Vratislava Monseho (Jiřina URBANOVÁ, *Bibliografie prací Josefa Pekaře*, s. 69). Tyto texty, byť ze stejné doby, nemají žádný společný prostor.

³⁶² Eduard SCHWARZ, *Rede auf Th. Mommsen*, in: *Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Geschäftliche Mitteilungen*, Göttingen 1904, s. 78.

³⁶³ Friedrich FÖRSTER (ed.), *Winckelmanns Briefe I*, Berlin 1824, s. 152.

³⁶⁴ Stefan REBENICH, *Theodor Mommsen. Ein Biografie*, München 2007, s. 51.

³⁶⁵ Werner HÖFER, *Deutsche Nobel Galerie. Von Theodor Mommsen bis Heinrich Böll*, Percha am Starnberger See 1972, s. 135.

dějin, byl kulturním fenoménem evropského formátu a žádný hloupý barbar. To by bylo příliš snadné k interpretaci. Velikost odzbrojuje.

Kdo byl Josef Pekař? Samotář, jenž podle Zdeňka Kalisty spojil své dílo s životem tím, že vyvěralo z jeho aktuální situace a vždy v ní hledalo svůj zdroj.³⁶⁶ Z toho pro nás plynou dvě věci: 1) zkušenost, že založení díla v přítomnosti autora zároveň zakládá možnost jeho nadčasového významu 2) živoucí dílo je vždy příznakem samoty, a proto imponuje. Pekařův osamělý konec života: „*I v lijácích bloudíval dlouho ulicemi, neuměje najít svůj cíl.*“³⁶⁷

Nejzavilejší Pekařův odpůrce Jan Pachta, jenž vynaložil tolik energie na jeho diskreditaci, nemohl nikdy potlačit fascinaci velkým historikem: „*Nikde v naší buržoazní vědě nejsou tak výrazně a tak plně zachyceny všechny ideologické prostředky úpadkového stadia kapitalistické společnosti, jako je tomu v díle hlavního představitele naší měšťácké historiografie.*“³⁶⁸ Stejně tak Pekařův ideově i metodologicky nejsilnější oponent Jan Slavík: „*Byl to živý člověk...Sugestivní způsob výkladu, spojovaný s rozhorlením nad chybami minulé i současné politiky, na mladé duše působil.*“³⁶⁹ Nesouhlasit s obsahem Pekařových slov nikdy nevylučovalo zakusit pocit jeho výjimečnosti. Tot' pekařovský mýtus.

Pekařovský mýtus. Nacista a válečný zločinec Josef Pfitzner dovedl bravurně vyložit Pekařovo dílo jako největšího historika své doby, který se jako první mohl postavit po bok Palackému.³⁷⁰ Historik stejného, byť „jinobarveného“ ražení Jan Pachta ho neméně pregnančně nazval zrádcem Palackého programu a prvním nacistou v české kulturní obci.³⁷¹ Nacista nebo bolševik, oba mohou být proti Pekařovi nebo s Pekařem, avšak žádný bez něj. Tot' základní rys mýtu.

Pekař se střetl s Mommsenem. Celá událost se odehrála na podzim roku 1897 v kontextu Badeniho jazykových nařízení a na ně reagujících velkých bouří.³⁷² Kontext zmizel a kužel světla padá dodnes pouze na Pekaře a Mommsena, z čehož vyplývá že kontext k pochopení střetu nestačí. Pochopení leží mimo tento kontext, leží v tom, co Benjamin nazývá prehistorií a posthistorií.

³⁶⁶ Zdeněk KALISTA, *Josef Pekař*, s. 225-226.

³⁶⁷ Zdeněk KALISTA, *Josef Pekař*, s. 78.

³⁶⁸ Jan PACHTA, *Pekař a pekařovština v českém dějepisectví*, Praha 1950, s. 9.

³⁶⁹ Citováno dle Zdeněk KALISTA, *Josef Pekař*, s. 42.

³⁷⁰ Josef PFITZNER, *Josef Pekař und die Deutschen*, *Auslandsdeutsche Volksforschung* 1, 1937, č. 2, s. 113-131.

³⁷¹ Jan PACHTA, *Pekař a pekařovština v českém dějepisectví*, s. 49-67.

³⁷² Berthold SUTTER, *Theodor Mommsens Brief „An die Deutschen in Österreich“ (1897)*, s. 152-158.

5.2. Dějiny, politika, divadlo

Moderní historiografie vytvořila mýtus o tom, že není mytologická.

Vědeckost jako metoda předkládání tezí k soudu neimplikuje apolitičnost, spíše naopak. Důkazem je epické divadlo.

Bertolt Brecht opustil iluzivnost tradičního pojetí divadla, která umrtvovala diváka a dělala z něho pasivního příjemce zjevené pravdy. Dílo je předloženo divákům nikoli jako výjimečná interpretace ale jako problém k posouzení. Epické divadlo probouzí diváka a tím ničí jeho nestrannou nezaujatost, nutí ho k zaujetí postoje. Odstup je politizace.³⁷³

Přítel o Brechtovi: „*Epické divadlo vychází ze snahy zásadním způsobem změnit tyto poměry. Vůči publiku již toto jeviště nepředstavuje „prkna, která znamenají svět“ (tedy čarovný prostor), nýbrž příhodně situovaný prostor vystavovací. Vůči jevišti již publikum není masou zhypnotizovaných pokusných osob, nýbrž shromážděním zájemců, jejichž požadavkům má jeviště dostát.*“³⁷⁴ V druhé verzi stejného textu obdobně: „*Jeviště [Bühne] je stále zvýšené. Nicméně už nevyrůstá z nezměřitelné hloubky: stalo se pódiem [Podium].*“³⁷⁵

Ve střetu mezi Pekařem a Mommsenem vůbec nejde o dějiny a o minulost. Jde o politiku nejvlastnější přítomnosti.

Mommsen vycházel z metodologického předpokladu, že studiem určitého dílčího momentu můžeme vrhnout světlo na celek starověku a tento celek ve své totalitě zase zpátky osvětluje detail.³⁷⁶ Celou věc lze zobecnit. Zpracováním římského dávnověku chtěl Theodor Mommsen promluvit k politice přítomnosti. Detail minulosti odhaluje dějiny.

Už Karl Kautsky v zaplavě nekrologů Theodora Mommsena vypíchl politický náboj jeho díla, když ho označil za liberální báčorku.³⁷⁷ Přesněji to analyzoval Joachim Fest užívaje pojmu

³⁷³ Bertolt BRECHT, *Pouliční scéna*, in: Myšlenky, Praha 1958, s. 50-60.

³⁷⁴ Walter BENJAMIN, *Co je epické divadlo? Studie k Brechtovi*, in: Výbor z díla I. Literárněvědné studie, Praha 2009, s. 256.

³⁷⁵ Walter BENJAMIN, *Was ist das epische Theater? <2>*, in: Gesammelte Schriften II, Frankfurt am Main 1991, s. 539.

³⁷⁶ Albert WUCHER, *Theodor Mommsen*, in: Hans-Ulrich WEHLER (ed.), *Deutsche Historiker IV*, Göttingen 1972, s. 8.

³⁷⁷ Karl KAUTSKY, *Theodor Mommsen*, Die Neue Zeit 22, 1903-1904, č. 6, s. 161-167.

*Gegenwartseifer*³⁷⁸. Mommsen podle Festa jasně vykládá římské dějiny moderními termíny (kapitalisté, starosta,...) a zcela zřetelně je aktualizuje. Navíc sám Mommsen pregnantně dodává, že dějiny „by se měly psát tak málo bez hněvu a vášně, jak málo se bez hněvu a vášně udály.“³⁷⁹ Dějiny se mu tak nestávají pouhým předmětem ke studiu ale místem, z něhož mluví k své přítomnosti.

Historická argumentace. Mommsen: „Nyní pracují apoštolové barbarství, aby pohřbili německou práci půl století v propasti své nekulturnosti.“³⁸⁰ Pekař: „Ličím-li obšírněji tragický osud, jenž nám byl údělem po katastrofě bělohorské, děje se to s tím úmyslem, aby každému bylo patrné, že my velkému hnutí opravnému, jehož jsme po století byli sami nositeli a obhájci, jsme obětovali všechno...“³⁸¹ Není určena k utvoření názoru na dějiny ale k utvoření názoru na soudobé nositele dějin z časů sporu, což není to samé a často splývá. Dějiny totiž nejsou časově řečeno minulostí ale „předpřítomností“, jejich koncová přítomnost je součástí.

Pekař jako pozitivista. Co to znamená? Apolitičnost? Sotva. Už první velká práce věnovaná Valdštejnově zradě, kterou vstoupil do pole soudobé politiky, o tom svědčí. K tomu Slavík: „...Pekař velmi často z minulosti zalétal do přítomnosti. Měl nesmírný zájem o věci politické. Seděl jsem v univerzitních škamnách za rusko-japonské války a za první ruské revoluce...Pekař reagoval citlivě.“³⁸²

Mommsen a Pekař ve službách panovnické moci. Pekař o smrti Františka Josefa I.: „*Dějinné chvíle, jako je tato, kdy loučíme se v hlubokém bolu se svým mrtvým mocnářem a pozdravujeme v tiché naději knížete nového, dotýkají se hluboce nitra jednotlivce i celý národů. Teskná myšlenka nám praví, že stojíme zase na velkém rozhraní svých osudů. Vzpomínka zalétá do milosti, aby v ní našla náповědi pro budoucnost.*“³⁸³ Později k Masarykovi, jenž byl naším prvním republikánským monarchou: „...nová epocha dějin vstupuje na místo zřícené minulosti. [...] Masaryk by víc než učenec a universitní profesor - brzy mu nestačily místnosti universitních poslucháren; po nemnoha letech stanul v národě jako zápasník a bojovník přímo apoštolské horlivosti [...] Masarykovi osud popřál, aby mohl žít a bdít nad zdarem svého díla dlouhou řadu let a těšit se úctě a autoritě jako žádný Čech, a to v celém světě kulturním, jenž v něm uznává jednoho z duchovních vůdců a

³⁷⁸ Joachim FEST, *Theodor Mommsens zwei Wege zur Geschichte*, in: *Wege zur Geschichte*, Zürich 1992, s. 43.

³⁷⁹ Joachim FEST, *Theodor Mommsens zwei Wege zur Geschichte*, s. 41.

³⁸⁰ Theodor MOMMSEN, *An die Deutschen in Österreich*, s. 1.

³⁸¹ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 15.

³⁸² Citováno dle Zdeněk KALISTA, *Josef Pekař*, s. 42.

³⁸³ Josef PEKAŘ, *František Josef I.*, in: *Na cestě k samostatnosti*, Praha 1993, s. 22-23.

představitelů nové Evropy.“³⁸⁴ Theodor Mommsen dva týdny po smrti Viléma I. při příležitosti oslav jeho narozenin: „*Kdokoli bude určovat osud německého národa, nemůže odhlédnout od německé vědy; a význam této státnické práce je na stálém vzestupu. [...] Slýchávali jsme ovšem otázku, jestli Německo nešlo vpřed a němečtí učenci zpět. Král Vilém na to odpověděl. Univerzity k Kielu, Marburgu, Göttingen nejsou jen tím, čím byly; staly se dnes díky novým institutům, liberálnímu poslání a zvýšené návštěvnosti něčím víc, než čímkoli byly pod cizím panstvím nebo v rámci menšího státu. [...] Císař Vilém už není. Smíme truchlit nad jeho smrtí; nesmíme bédovat. [...]* Naše láska i smutek patří žijícímu císaři, jako patřily tomu zemřelému.“³⁸⁵ Nemůže snad být pochyb o tom, že jak gollovský pozitivismus Josefa Pekaře tak i vědecká přísnost Theodora Mommsena nejsou neslučitelné s politickou aktualizací. Dichotomie vědy a politiky je v jejich oči nesmyslná. Věda je úkol přítomnosti a potud politikum.

Mommsen byl zvláštní liberál autoritářského typu. Nejzřetelněji se to jeví v jeho pojednání o Caesarovi, v jehož osobě „*nacházíme demokracii stejně jako monarchii v jejich nejvyšším a nejposlednějším výrazu.*“³⁸⁶ Dobové čtení těchto pasáží třetího dílu nemohlo být neovlivněno událostmi kolem Napoleona III.³⁸⁷

Josef Pekař byl v roce 1935 jedním z vážně míněných kandidátů na prezidenta.³⁸⁸ Toto symbolické završení jeho kariéry není nějakým kontrapunktem jeho vědeckého působení, je jeho nejvlastnější součástí. Historie-věda a přítomnost-politika jsou faktory jednoho propletence Pekařova ducha.

Je Mommsenův článek v Neue Freie Presse nacionalistickým znevážením jeho liberální minulosti nebo je jejím důsledkem?³⁸⁹ To je otázka, která se zdá být kruciální pro studium 19. století vůbec.

Pekař jednou skutečně zahrál epické divadlo hodné toho pojmenování. V úterý 30. června 1914 přišel černě oděn do posluchárny, promluvil o sarajevském atentátu na českého královského prince

³⁸⁴ Josef PEKAŘ, *Přednáška Jeho Magnificence prof. PhDr. Josefa Pekaře o T. G. Masarykovi*, in: Na cestě k samostatnosti, Praha 1993, s. 132, 134 a 138.

³⁸⁵ Theodor MOMMSEN, *Rede zum Gedächtnis Kaiser Wilhelms des Ersten (22. März 1888)*, in: Reden und Aufsätze, Berlin 1905, s. 160, 162, 166 a 167.

³⁸⁶ Theodor MOMMSEN, *Römische Geschichte III*, Berlin 1856, s. 342.

³⁸⁷ Stefan REBENICH, *Theodor Mommsen*, s. 93-95.

³⁸⁸ Zdeněk KALISTA, *Josef Pekař*, s. 74-77.

³⁸⁹ O Mommsenově liberalismu viz Ludo Moritz HARTMANN, *Theodor Mommsen. Eine biographische Skizze*, Gotha 1908, s. 112n. nebo Stephan REBENICH, *Theodor Mommsen*, s. 165n. O zvláštní dvojakosti jeho politického postoje i jeho osobnosti a díla viz starší ale stále pozoruhodnou knihu Antoine GUILLAND, *Modern Germany & Her Historians*, New York 1915, s. 128-170.

a po minutě ticha jako jediný z profesorů hodinu ukončil.³⁹⁰ Přestavěl tak svou katedru na politickou tribunu, okomentoval svou roli a donutil diváky (studenty) k zaujetí postoje.

Mommsen se na začátku 80. let dostal s Bismarckem do sporu o míru svobody ve sjednocovaném Německu a skončil u soudu před tribunálem.³⁹¹ V roce 1880 vydal v Německu známou brožuru na podporu židovské menšiny, byť s určitými výtkami.³⁹² Mommsen byl politický liberál, který bojoval za jistou formu rovnoprávnosti. Zároveň ale vyzval rakouské Němce, aby neměli s českými spoluobčany slitování, neboť „*rozum lebka Čechů nikdy nepřijme*“.³⁹³ To je zvláštní paradox, který nicméně spočívá v samé podstatě našich představ o sporu z roku 1897. Není to nic jiného než tento paradox, který vynáší Mommsena a reakce na něj vysoko nad jiné dobové nacionalistické bojůvky. Ale je to vůbec paradox?

5.3. Moc básnění

Báseň jako odpověď. Kant rozdělil užívání rozumu na soukromé a veřejné, přičemž soukromé je odvozeno od určité role, kterou člověk ve společnosti zastává. Veřejné užívání rozumu je potom všeobjímající a směřuje ke všemu lidstvu a vede k osvětě.³⁹⁴ Pekařova odpověď je historiografická, Sovova osvícenská. Báseň je ze své povahy oproti vědě všeobecnější.

Pekař ve své odpovědi pochopil, avšak nedocenil význam Sovova textu: „...*máme-li již v energické básni Sovově odpověď, kterou se může bránit kterýkoliv národ barbarský [...] chci v následujícím obrátiti pozornost k několika zvlášť důležitým momentům, jež mohou býti hlavními body odpovědi specificky české.*“³⁹⁵ Sova nepřinesl jen další perspektivu (všelidskou), jak se domníval Pekař, on představil jedinou skutečně platnou odpověď na Mommsenův útok.

Josef Pekař i Oswald Balzer odpovídali Mommsenovi historiograficky, kontextualizovali.³⁹⁶ Sova obnažil podstatu.

³⁹⁰ Karel KAZBUNDA, *Stolice dějin na české univerzitě v Praze 1914-1918 IV. Jaroslav Goll a Josef Pekař ve víru války světové*, Praha 2000, s. 11.

³⁹¹ K tomu viz například Hugo FIEDLÄNDER, *Fürst Bismarck gegen den Universitätsprofessor Dr. Theodor Mommsen*, Interessante Kriminal-Prozesse von kulturhistorischer Bedeutung 8, 1913, s. 30-44 nebo Lothar WICKERT, *Theodor Mommsen. Eine Biographie IV*, Frankfurt am Main 1980, s. 94-122.

³⁹² Theodor MOMMSEN, *Auch ein Wort über unser Judenthum*, Berlin 1880. Srovnej Jürgen MALITZ, >>*Auch ein Wort über unser Judenthum*<< Theodor Mommsen und der Berliner Antisemitismusstreit, in: Josef WIESEHÖFER (ed.), *Theodor Mommsen. Gelehrter, Politiker und Literat*, Stuttgart 2005, s. 137-164.

³⁹³ Theodor MOMMSEN, *An die Deutschen in Österreich*, s. 1.

³⁹⁴ Immanuel KANT, *Odpověď na otázku: Co je to osvěcenství?*, Filosofický časopis 41, 1993, č. 3, s. 383.

³⁹⁵ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 4.

³⁹⁶ Berthold SUTTER, *Theodor Mommsens Brief „An die Deutschen in Österreich“ (1897)*, s. 183-194.

Někdy v roce 1903 vyšel maličký soubor Sovových básní obsahující *Zlomenou duši*, *Vybouřené smutky* a *Theodoru Mommsenovi*.³⁹⁷ Kniha nemá vnočení, což je symptomatické - syntéza těchto textů, jejich pojetí v jednotě, má nečasový význam a může posloužit i mně.

Interpretace Antonína Sovy I: „*Vize a pamflety jsou Sovovi také prostředkem k vyjádření jeho národního kréda, zbaveného buržoazní publicistiky*.“³⁹⁸ Evidentní protimluv. Nacionalismus je produktem buržoazní ideologie a jeho překonání musí být spojeno s překonáním buržoazní perspektivy.

Interpretace Antonína Sovy II: „...*béře si právo, mrskati malicherný politický dnešek český jako překážku příští všelidské harmonie, i právo k vášnivé nacionální odvetě*...“³⁹⁹ Jsou tyto postoje uvnitř Sovova díla slučitelné? V žádném případě. Ve skutečnosti taková dualita neexistuje, všelidské harmonie je možné docílit jedině zničením nároku na nacionální odvetu.

Odpověď na interpretace Antonína Sovy I a II: „*Málokteré dílo je tak bezelstné, tak se vším všudy napospas vydané, jako dílo Antonína Sovy. Je vytvořeno s krajním duchovním rizikem. Nic je nezajišťuje proti nevlídnému konstatování nejrůznějších nedomyšleností*.“⁴⁰⁰

Josef Pekař také přivedl do sporu 1897 básnění, ač v jiném významu než Sova. Na úvod své odpovědi umístil citát z básně Alfreda Meissnera o Janu Žižkově⁴⁰¹:

„*Erzählen möcht' ich heut den deutschen Herzen
Im Dönnersängen grollend und gedämpft,
Wie hier ein Volk, ein herrliche, mit Schmerzen,
Wie keines sonst für Licht und Lenz gekämpft.*

[...]

O [...] Deutschland [...]

*Du nennst die alte Heimath der Hussiten,
Du nennst das arme Böhmen siech und todt.*

[...]

*Ob todt dies Volk - die Zukunft wird es lehren,
Die uns wie Morgendämm' rung überswebt.
Doch das erken: Daß, was wir bestens ehren,*

³⁹⁷ Antonín SOVA, *Zlomená duše. Vybouřené smutky. Theodoru Mommsenovi*, Praha 1903(?).

³⁹⁸ Jiří BRABEC, *Antonín Sova*, in: Miloš POHORSKÝ (ed.), *Dějiny české literatury III*, Praha 1961, s. 534.

³⁹⁹ František Xaver ŠALDA, *Duše a dílo*, in: Soubor díla F.X.Šaldy II, Praha 1950, s. 128.

⁴⁰⁰ Miroslav ČERVENKA, *Rozhodující léta v díle Antonína Sovy*, in: *Symboly, písně a mýty*, Praha 1966, s. 13.

⁴⁰¹ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 3.

V novinové, nejstarší verzi celého textu Meissnerova básně chybí.⁴⁰³ Na začátku brožované verze Josef Pekař umístil část z úvodních veršů a nezapomněl explicitně dodat, že cituje z prvního vydání z roku 1846, aby si snad náhodou někdo do ruky nevzal verzi vydanou o deset let později.⁴⁰⁴ V dvou verzích jsou totiž dva konce:

1846: „*Und endlich kommt er doch im freudgen Lichte,*

*Der Tag, da aller Menschheit deutlich wird,
Die Freiheit sei der Zweck der Weltgeschichte,
Das Völkerrecht der ew'ge, heil'ge Hirt.
Dann ist die Flur zum Gottestempel worden,
Der Herschaft feste Burgen sind zerstört,
Kein Wahn, kein starrer haß mehr, der zum Morden
Unschuld'ger Brüder rings die Welt empört.
Dann sitzen Völker, Hand in Hand verschlungen,
Wie Brüder unterm großen Himmelsaal,
Und wieder wird ein Reich, ein Reich geschwungen,
Der Liebeskelch am Völkerliebesmahl.*“⁴⁰⁵

1856: „*Das ist Die Welt! Ein Tummelplatz von Seelen*

*Die eng gebannt in einen festen Kreis,
Selbst leiden und gequält, den Andern quälen
Und sich befehlen ewig, stumm und heiß.
Woher ihr Kampf? Sie streben ungeduldig
Nach Glück! doch ob dies nicht der älteste Wahn?“*

*Fortschritt? Die Zeit bleibt d'rauf die Antwort
schuldig
Und wer gelebt, gedacht, glaubt kaum mehr d'ran!
Das ist's! Wir alle stehn auf einer Bühne!
Roth, Streit und Tod beherrschen diese Au'n
Und auf das Trauerspiel von Schuld und Sühne
Ernst und gefast die Sternenaugen schaun.*“⁴⁰⁶

⁴⁰² Alfred MEISSNER, *Žižka. Gesänge*, Leipzig 1846, s. XXVIII-XXIX.

⁴⁰³ Josef PEKAŘ, *Die Böhmen als Apostel der Barbarisierung*, Politik 36, č. 339, 8.12.1897, s. 1.

⁴⁰⁴ Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, s. 3. Zcela shodně i v Josef PEKAŘ, *Die Böhmen als Apostel der Barbarisierung*, Prag 1897, s. 3.

⁴⁰⁵ Alfred MEISSNER, *Žižka. Gesänge*, Leipzig 1846, s. 203.

⁴⁰⁶ Alfred MEISSNER, *Zižka. Gesänge*, Leipzig 1856, s. 214-215.

Možná malý detail, možná. Avšak velikého významu. Události kolem roku 1848 přinesly Meissnerovi zklamání, které vtělil do druhé verze své básně. Národní rozepře, které se obnažily právě během revolučních let, natrvalo změnily celé dějiny a původní naděje v „pohár lásky na hostině národů“ se změnila v tvrdou realitu „truchlohry viny a pokání“. Zatímco se Pekař v roce 1897 staví na pozici prvního vydání, Meissner už mu půl století nevěří, protože byl u zrodu toho, co završuje slavný antický badatel a mladý docent rakouských dějin. Básník předbíhá svůj čas.

Sova ve Zlomené duši ukazuje, že problém nejsou dva národy vedle sebe žijící ale kategorizace lidí podle národnosti vůbec, kterou se tak zatemňuje skutečný původ společenského zla:

*„Ty stará kleci, těsná Praho,
ty s bezhlavými patricii!
Tvá plemena dvě vedle sebe
jen žijí silou nenávisti.
Vkotveny, opřeny o sebe
dvě národnosti, zlobou doby
se hýbají, a rvou se s celou
elementární energií.*

*Překrásně z paláců Tvých páchne
již feudální shnilotina
a z bureau Tvojích opatrná
se dvojakost' dál rozbahňuje.
Měšťáci tvoji, dobří lidé!
Bez plemenných a ostrých známek
dědí po syslech zvyky syslí,
v dvou živlech, kde jak třeba plují,
kde možno záda hrbít, hrbí,
kde možno drzým být, jsou drzí!*

[...]

*Šosácká Vídeň vzbouzí ve mně vztek.
Špinavý kanál krotké Vídeňanky
můj smích... Ty chrámy, domy, pomníky
mne dráždí, že bych všecko rozkopál,
ty stavby obrovské a divadla,
musea, obrazárny! rozkopál
bych také shnilé Čechy naposled,
až by se jejich blbé peníze*

Joachim Fest na konto Theodora Mommsena poznamenal: „*Nikdo neunikne své době*.“⁴⁰⁸ To zřejmě platí o Mommsenovi i o Pekařovi, avšak zdá se, že básnění má zvláštní moc předbíhat svůj čas. O Sovovi bych mohl ve Festově intenci napsat: skutečný básník se nikdy nedožije své doby.

Odlišení Sovovy a Pekařovy odpovědi: „*V básni není podstatné sdělení, výpověď. Překlad, který chce sdělovat, ovšem nemůže sdělovat nic jiného než sdělení: tedy to nepodstatné*.“⁴⁰⁹ Pekař sděluje, Sova básní. Pekaře lze přeložit do jiných jazyků⁴¹⁰, neboť jednotu těchto textů-překladů zajišťuje rovina sdělení, tj. toho, co Pekař říká. Sovu přeložit nejde, respektive jde „pouze“ v oblasti sdělení za cenu ztráty nesdělitelného.⁴¹¹ Sovova báseň byla přeložena jako *An Theodor Mommsen* Janem Koutkem v roce 1898.⁴¹² Jedině tak si ji mohl Theodor Mommsen přečíst, neznaje český jazyk. Paradoxně tak lze říci, že báseň nikdy nebyla určena Mommsenovi. Proč by totiž měla být báseň určena právě jemu, když si ji nemohl přečíst?⁴¹³ Ano, možná mu bylo určeno sdělení textu (to lze také přeložit), ale báseň jako taková těžko.

Nejnadanější ze zatracovaných vystihl ve stínu své smrti povahu naší přítomnosti: „*Mluvíme často a s úctou o generaci let devadesátých, o kvasu těchto let a jejich přínosu, ale dosud jsme je popravdě kriticky nezhodnotili. To jest: větríme spíše, že než víme, čím jsme jim povinováni; rozvíjíme jejich dědictví, ale jen případ od případu, zřídka si uvědomujeme alespoň souvislost. Nejzávažnější slova o generaci let devadesátých v české literatuře řekli až doposud jen příslušníci této generace*.“⁴¹⁴ Spor z roku 1897 není ještě dovršen, není totiž pochopen. K jeho překonání nemůže dojít, budeme-li zastávat tu či onu pozici - je nutné ho odmítnout jako celek.

Komu je určena Sovova odpověď Mommsenovi? Čechům. Je to všelidská obžaloba nacionalistického partikularismu, projevu všeobecného rozpadu hodnot společnosti, jak je Sova jedinečně vyjádřil ve *Zlomené duši* a *Vybouřených smutcích* (na náhodu je mommsenovská báseň připojena na konec těchto dvou sbírek). Každá obžaloba takového německého šovinismu je

⁴⁰⁷ Antonín SOVA, *Zlomená duše. Vybouřené smutky. Theodoru Mommsenovi*, s. 68-69 a 81.

⁴⁰⁸ Joachim FEST, *Theodor Mommsens zwei Wege zur Geschichte*, s. 29.

⁴⁰⁹ Walter BENJAMIN, *Úkol překladatele*, in: Výbor z díla II. Teoretické pasáže, Praha 2011, s. 58.

⁴¹⁰ Jeho text *Čechové jako apoštolové barbarství* vyšel původně v němčině a následně byl přeložen do češtiny, polštiny a ruštiny.

⁴¹¹ Martin RITTER, *Filosofie jazyka Waltera Benjamina*, s. 128-135.

⁴¹² Původně separát, přetisk v Berthold SUTTER, *Theodor Mommsens Brief „An die Deutschen in Österreich“ (1897)*, s. 214-215.

⁴¹³ Tuto otázku pokládá Benajmin ve Walter BENJAMIN, *Úkol překladatele*, s. 58.

⁴¹⁴ Julius FUČÍK, *Soucítí a vzdor Antonína Sovy*, in: Stati o literatuře, Praha 1983, s. 218.

obžalobou šovinismu jako takového. Báseň nastavuje zrcadlo té skupině, která si říká český národ. Že by to Sova takto neinterpretoval? Právi budeme jeho epoše jen tehdy, když ji budeme rozumět lépe, než ona rozuměla sama sobě.

Starobylost a moudrost, ani Mommsena ani Říma, nezaručují vůbec správný postoj, neboť ten je možný pouze v rozhodném činu:

„Co platny ti ctihodné šediny, když žvatláš senilní fráse,
starče, stojící nad hrobem,
když zapomněls hlásat usmíření a lidskost...”⁴¹⁵

První pochodně lidskosti se zapalují se slovy Antonína Sovy, aby jim patřila budoucnost:

„Ony nad tvým hrobem, který si zapamatují vnuci,
budou svítit, pochodně žhavé, do tvých slepých očí,
a obnaží tvá slova, v nichž spečetěn úpadek tvé račy...”⁴¹⁶

Co je tedy smyslem uvažování o sporu mezi Pekařem a Mommsenem z roku 1897? Kruh se nám uzavírá a já se vracím zpět k Walteru Benjaminovi: „*Nejde přece o to představit díla literatury v souvislosti jejich doby, nýbrž v době, kdy vznikla, znázornit dobu, která je poznává, tedy naši.*”⁴¹⁷ Mým úkolem není poznat Benjaminovu filozofii. Ani zjistit která ze stran sporu měla pravdu. Cílem musí být jediná věc: poznání vlastního obrazu v zrcadle dějin. Podmínkou takové možnosti poznání je bytostná nedokončenost, torzovitost a rozporuplnost těchto fragmentů, neboť úkol myšlení je vždy na straně čtenáře.

⁴¹⁵ Antonín SOVA, *Zlomená duše. Vybouřené smutky. Theodoru Mommsenovi*, s. 133.

⁴¹⁶ Antonín SOVA, *Zlomená duše. Vybouřené smutky. Theodoru Mommsenovi*, s. 134.

⁴¹⁷ Walter BENJAMIN, *Literární dějiny a literární věda*, in: Výbor z díla I. Literárněvědné studie, Praha 2009, s. 254.

„Neexistuje žádná "správná" interpretace minulosti,
ale akt interpretace je sám nepřímým rozšířeným
zkušenosti, z něž můžete profitovat.“⁴¹⁸

6. Metoda a pravda v historických vědách

Nyní se musíme vrátit zpět na konec začátku, kde jsem citoval středověkého básníka Eustacha Deschampse a jeho verš spojující procesualitu s poznáním. V jeho duchu jsem se vydal na cestu, abych poznal. Zvláštností a neobvyklostí takového postupu v historiografické vědě byl ten fakt, že jsem při prvním kroku neměl sebemenší tušení, kam nakonec dorazím. Při poněkud arbitrární volbě předmětu (Pekařův text) i metod (Durkheim, Koyré, Ingarden, Benjamin) mohlo celé putování dopadnout špatně. Nebo nemohlo? Pokud chápeme cíl lidského poznání minulosti jako konstatování určité fakticity, která doposud nebyla ve vědeckém diskurzu reflektována, pak ano - má cesta mohla skončit nezdarem. Takové pojetí je mi ovšem cizí. Cesta poznání nemá svůj cíl (pouze) v deklaraci konečné teze či tvrzení. Je to proces, jenž rozšiřuje zkušenost a obohacuje jducího i v oblastech, které nelze jednoznačně logicko-diskurzivně zachytit. Navíc cesta poznání nerozšiřuje obzory člověka pouze v rovině poznávaného předmětu, ale i v rovině poznávání jako takového. A to byl můj hlavní cíl, jenž se zdařil. Byť, jsa zajatcem určitých diskurzivních povinností svého oboru, musím svou zkušenost tak či onak zformulovat do roviny tezí a myšlenek.

6.1. Metoda v historiografii. Empirický pokus a jeho význam

Vladimír Iljič Lenin, jako lidsky pochybný ale myšlenkově inspirativní filozof, si při četbě jedné Hegelovy knihy poznamenal: „*Praxe je výše než (teoretické) poznání, neboť má hodnotu nejen obecnosti, nýbrž i bezprostřední skutečnosti.*“⁴¹⁹ Praxe je možná opravdu to, co teoretickému myšlení v historiografii chybí. Nicméně rozhodně ne, jak se někdy míní, jako absence „skutečného“ bádání na poli konkrétní historické látky. Teorii historické vědy chybí praktický výkon a aplikace myšlenek, o nichž vede dlouhé debaty. Lenin měl pravdu v tom, že na praktickém výkonu člověka je něco bezprostředního, něco, co se ho dotýká přímo v jeho zkušenosti a v jeho zakoušení. Nelze to však chápat tak, jak by pravděpodobně smýšlel Lenin, že vlastní abstraktní teoretizování v konečném důsledku není druhem praxe, že je od praxe podstatně oddělené. Do této debaty bych se zde nerad pouštěl. Spíše bych rád předběžně řekl, že historiografie není tak „abstraktní“ obor jako například filozofie, protože je vázána na určitý předmět zájmu pramenící z faktické časovosti

⁴¹⁸ John Lewis GADDIS, *The Landscape of History. How Historians Map the Past*, Oxford 2002, s. 10.

⁴¹⁹ Vladimír Iljič LENIN, *Konspekt Hegelovy knihy Logika jako věda*, in: *Filozofické sešity*, Praha 1988, s. 215.

člověka. Proto je vždy konkrétnější než právě filozofie. U historiografie má tedy smysl, na rozdíl od filozofie dle mého soudu, zavést leninskou distinkci mezi teorií a praxí, byť obě složky jsou vždy do jisté míry spojené a neoddělitelné. U filozofie ale splývají mnohem jednoznačěji než u historiografie.

Cílem předchozích kapitol bylo vyjít z teoretické (abstraktní) úvahy o povaze současného stavu historické vědy, který jsem shrnul pod pojem *perspektivismus*, a pokusit se o empirický (nebo možná lépe kvazi-empirický) interpretační pokus.⁴²⁰ Historiografie pod vlivem nejrozličnějších myšlenkových proudů dospěla v průběhu 20. století postupně k problematizaci možnosti poznání minulého, respektive ke konstatování nutné subjektivní podmíněnosti takového poznání. To je zajisté legitimní teze, ovšem pokud se u ní neskončí - pak totiž zůstává v rovině banálnosti. Mým záměrem bylo posunout tuto obecnou tezi do roviny konkrétní historické práce a nabídnout tak rozšíření horizontu poznávání. Pokud chce být historiografie vědou a poznávat, což je samo o sobě axiomem, musí být principiálně otevřena vlastní sebereflexi. A právě praktický pokus mnohočetné interpretace jednoho předmětu a jeho reflexe leží v jádru mé práce, do něhož nyní vstupujeme. Je to úkol, který nastínil Jan Horský v návaznosti na Rogera Chartiera, když poznamenal, že jde o to „stanovit vztah mezi stopami (diskursivního, ikonografického či statistického druhu) a praktikami, jež jsou konstitutivní pro každou historickou objektivaci.“⁴²¹ Jinými slovy je úkolem dnešního historiografického myšlení vysvětlit pod tíhou postmoderní výzvy vztah mezi pozůstatky minulého a metodologií historické vědy, jejichž součinnost nějak vede k vytvoření našich závěrů o dějinách.

Vědeckost v moderním slova smyslu podstatně souvisí s problémem *metody* a *pravdy*. Tedy když jsem se rozhodl konkretizovat své téma úvah, zvolil jsem právě tyto dva pojmy. *Metodu* v této části práce, tj. jakožto výchozí bod na začátku závěrečných myšlenek, chápu tradičně jako soubor určitých myšlenek, který badatel uchopuje a užívá jako nástroj pro své poznání. To znamená, že je to intersubjektivní logický systém umožňující vědecký provoz a dialog. Předpokládám také pro tuto chvíli, že je možné si tento systém osvojit z textu jiných autorů v menší či větší míře. *Pravdu* pak užívám jako vědecky, v rámci určité metody verifikovatelné poznatky o daném předmětu. V mém případě o minulosti. Nechtěl jsem ale, z důvodu výše nastíněných, zůstat pouze v rovině spekulace - pokusil jsem se o praktický historiografický výkon. Užití empirického pokusu jako nástroje poznání je zcela běžné v přírodních vědách, avšak v humanitních vědách své místo (snad s výjimkami

⁴²⁰ Pluralitu možných poznání jako překážku epistemologie zdůraznil v nedávno vydané práci Michael Hauser. Jako jedno z možných východisek nabídl Hauser, inspirován Marxovou známou kapitolou o zbožním fetišismu, demystifikaci přítomného stavu. To znamená obnažení toho, čím vskutku je. I přes jinou politickou motivaci a odlišné závěry hledím sledovat podobnou cestu. Nechci hledat nějakou normativitu, která by měla nahradit současný epistemologický pluralismus, ale mou snahou je přivést ke slovu přítomnou situaci a zhlédnout v ní obzor dalšího směru myšlení. Srovnej Michael HAUSER, *Cesty z postmodernismu. Filosofická reflexe doby přechodu*, Praha 2012, s. 27-37.

⁴²¹ Jan HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*, Praha 2009, s. 60.

psychologie a sociologie) nemá. Obecně je smyslem empirického pokusu poskytnout určitou zkušenost, která je transcendentní jednotlivým částem pokusu. Takže pokud sledujeme změny u zahřívající se rtuti, nezajímá nás primárně ani tak to, co se stane s konkrétní naplněnou skleněnou nádobou, ale vztah teploty a objemu u látek. Na podobné úvaze je založena i má práce. Nešlo mi v ní o to, co Josef Pekař či Theodor Mommsen říkali nebo dělali v roce 1897. Chtěl jsem se *skrže* úvahy o tom, co dělali a říkali, dostat k problematickému vztahu toho, co nazýváme *metodou* a *pravdou* v historiografii.

Na začátku svých závěrečných úvah se pokusím o předběžné ohledání prostoru, jenž se mi při oněch čtyřech cestách k Pekařovi otevřel: je třeba nejprve pochopit 1) čím je Pekařův text *Čechové jako apoštolové barbarství* z roku 1897 2) co dělá metoda historické vědy ve vztahu ke svému předmětu a úkolu 3) jaká je povaha „konečného“ poznání minulosti.

Ad 1) Pekařův text je pozůstatek minulého. Co to ale znamená? Martin Heidegger měl svého času k věcem z minulosti důležitý postřeh: „*At' už se tedy používají, nebo nepoužívají, nejsou už prostě tím, čím byly. Co tedy vlastně "minulo"? Nic jiného než svět, v němž patřily do nějaké souvislosti prostředků, vystupovaly jako příruční jsoucno a byly používány obstarávajícím, ve světě jsoucím pobytem. Ten svět už není.*“⁴²² Věci, které mají ze své povahy tendenci k setrvačnosti svého bytí, mohou překročit čas, v němž vznikly. A tak nám z minulosti zůstaly například texty, které ovšem patřily do světa, jenž dnes už není.⁴²³ V našem světě jsou to relikty minulého, které ale již neplní svou původní funkci, to k čemu ve skutečně silném slova smyslu *byly*. To však neznamená, že nám *k ničemu nejsou*. My je užíváme jako svého druhu vstupní brány do oněch zmizelých světů. V odborné metodologické hantýrce historické vědy se jim říká *prameny*.⁴²⁴

Studovaný text Josefa Pekaře měl ve své době pro svého autora a ve svém světě zcela specifický účel a roli. Můžeme se donekonečna dohadovat, jaký účel to přesně byl, avšak o jeho existenci se dá dost těžko pochybovat. Respektive, existence předpokladu takové apriorní dobové „smysluplnosti“ se zdá být základem možnosti „smysluplného“ výkladu dějin.⁴²⁵ Tento původní účel, tato minulé smysluplnost *už není*. Nyní historik přistupuje k věci z *minulého* světa, aby se do něj mohl „vrátit“ a aby mu porozuměl.

⁴²² Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, Praha 2008, s. 422.

⁴²³ Na určitou nejasnost v tomto pojetí upozornil už Paul RICOEUR, *Čas a vyprávění III. Vyprávěný čas*, Praha 2007, s. 113-115. Ricoeur kritizuje Heideggerův koncept z toho hlediska, že opomenul vyložit podstatný význam určité věci jako pramene a stopy.

⁴²⁴ Marc BLOCH, *Obrana historie aneb Historik a jeho řemeslo*, Praha 2011, s. 65: „*Co je totiž dokument, ne-li „stopa“, jinými slovy znamená - at' jde o kosterní pozůstatky zazděné v syrských hradbách, o slovo, jehož tvar nebo použití souvisí s určitým obyčejem, o vyličení sepsané svědkem někdejší [nebo nedávné] scény - vnímatelné smysly, které zanechal určitý jev, i když ten sám vnímat nemůžeme?*“

⁴²⁵ Vycházím z toho, že všechna jsoucna ve světě, která člověk ovlivnil a přetvořil (což u textu asi není úplně problém vykázat), měla z hlediska jeho bytí nějaký význam, nějak se mu dávala. Smysl tak nemusí být chápán úzce pouze jako logicko-racionální zdůvodnění. Jde o obecnější rovinu, která odkazuje k celkovosti a celistvosti bytí člověka ve světě.

Ad 2) K pramenu, jak jsme si ho vymezili výše, přistupuje historik s určitou metodou či metodologií potud, pokud chce být vědcem. To znamená, že si osvojuje pojmový a konceptuální aparát, jenž mu má „otevírat“ zmizelý svět. Pramen je jistým pevným místem, bránou v jinak nepropustném pásmu hradeb.⁴²⁶ Tak rozumím Koselleckovu vetu pramenů, když říká, že prameny nám nemohou poradit, co máme říci, ale mohou nás ochránit před omylem.⁴²⁷ Brána nemůže člověku říct, kam ve městě má jít, avšak může si být jist, že pokud neprojde přes ni zpět, bude v něm.

Obraz města není v mém výkladu úplně bez významu. Vztah metody, pramene a poznávání má svůj předobraz už v Komenského slavném *Labyrintu světa*. Poutník v něm vyráží do světa, aby poznal, jak se věci skutečně mají. Při vstupu do města se k němu přidávají dva průvodci - Všudybud a Mámení. Všudybuda bych ztotožnil s historikovou metodologií, zatímco Mámení s nezbytným pocitem, že i přes všechnu zdánlivou přesnost zdání je u nás vždy přítomna nejistota, že vše přece jen může být jinak.

Všudybud při seznámení říká poutníkovi: „*Zázrak světa byl, stavení z tak mnoha pokojů, příhrad, průchodišť vzdělané, že kdo se bez průvodčího do něho pustil, vždycky sem a tam chodě a motaje se, nikdy ven netrefil. Ale to žert byl proti tomu, jak sám světa tohoto labyrint, zvláště nyní, spořádán jest. Neradímť, věř mně zkušenému, samotně se tam pouštět*“.⁴²⁸ Chce být poutníkovi průvodcem po městě, neboť jediné tak může něco skutečně objevit. Město samo je jedna velká zmeť, již by nebylo možno při správném návodu vůbec prohlédnout. Všudybud navíc ubezpečuje Poutníka, že je to právě on a jediné on, kdo ho dokáže městem provést. Netváří se snad každá metodologie do jisté míry obdobně?

Všudybud však není sám, těsně před začátkem putování městem k oběma mužům přistoupí Mámení, zvláštní postava nejistého pohlaví a vzezření, řka: „*Neb ač v království našem všecko znamenitě ušlechtilé spořádané a veselé uhlédáš, a že se všechněm královně naší poslušným dobře vésti může, porozumíš: však vždy, pravdat' jest, jedno povolání a obchod nad druhý víc pohodlí a zvůle má: budeš sobě ze všeho, co budeš chtít, vybrati moci. Ját' všecko, co jak jest, vyložím*“.⁴²⁹ Kdo je vlastně Mámení? Je s Poutníkem jako varování neustálé zdánlivosti a pomíjivosti, zamotává mu hlavu svými výklady. Přeneseně reprezentuje v historiografii tendenci ustrnout na aktuálním

⁴²⁶ Stopa, respektive možnost existence *pramene*, je předpokladem historiografické vědy, jak ji dnes známe. Jeho odmítnutím by se historiografie přesunula na půdu spekulace a ztratila by jeden ze svých základů. Každý člověk má díky pobytu ve světě zkušenost s trváním věcí v čase a s tou jistou „před-zkušeností“ vstupuje na pole historiografického tázání. Tedy „pramennost“ není nějakou objektivní daností, kterou by bylo možno nezávisle rozhodnout v tom či onom případě. Je to spíše princip zakládající historiografii a při oslovení nějaké věci z našeho okolí jako pramene tento princip prakticky realizujeme. Srovnej Paul RICOEUR, *Čas a vyprávění III*, s. 166-179.

⁴²⁷ Reinhart KOSELLECK, *Begriffsgeschichten*, Frankfurt am Main 2006, s. 71.

⁴²⁸ Jan Amos KOMENSKÝ, *Labyrint světa a ráj srdce*, in: Dílo Jana Amose Komenského 3, Praha 1978, s. 276.

⁴²⁹ Jan Amos KOMENSKÝ, *Labyrint světa a ráj srdce*, s. 277-278.

poznání jako na danosti, jako přijetí jeho samozřejmosti a jasnosti. Tendenci, před kterou musí být každá metodologie na pozoru.

Komenský v své předmluvě líčí syntézu obou přístupů k jevům kolem nás: „*Průvodčí moji a každého, kdož v světě tápá, vpravdě jsou dva: drzost myslí, všeho ohledující, a zastaralý při věcech zvyk pravdy barvu šalbám světa dávající. Půjdeš-li za nimi s rozumem kdokoli, bídné motaniny pokolení svého spolu se mnou uhlédáš. Pakliť se jinak zdáti bude, věz, že obecného zmámení bryle, skrze něž vše naopak vidíš, na nosu tvém strmí.*“⁴³⁰ Oba průvodci, jak rozum, tak zvyk, mají své důležité a nezastupitelné místo v procesu poznání města. Ale každý z nich sám o sobě škodí ve velké míře, proto se poznání musí odvíjet uvnitř těchto dvou živlů a na místě jejich vzájemného potýkání.

Tedy abych to shrnul. Úkolem historiografické metody je vstoupit skrz pramen, jenž nám z minulosti zbyl, do *minulého* světa, jako se vstupuje branou do města. Ovšem takový vstup není možný sám o sobě a bezprostředně, neboť minulost je labyrintem a hromadou nepřehledných uliček a koutů. Proto je nutné mít po ruce metodologii pomáhající orientovat se v nepřehledné situaci *minulého*, avšak při stálém vědomí toho, že městem je možné projít vždy jinak a shlédnout jiné věci - takřka ad infinitum.

Ad 3) Abych mohl dokončit popis procesu znovu-ustavení minulého světa, aspoň tedy v této předběžné rovině, je potřeba ho odstínit od něčeho, co se nazývá běžně kontextualizací. Kontextualizací rozumím snahu vysvětlit význam pramene tím, že se vnoří do souvztažnosti s dalšími prameny, případně idejemi, a ty vrhnou světlo na význam daného zkoumaného předmětu. Jako by se vše dělo mimo historika. Takto pojmout konstituci minulého světa nelze. Vstup do minulého světa skrze pramen a za pomoci metody není nikdy úplným znovu-odkrytím kontextu, v němž by daný text obnažil znovu svůj význam. Ten je nenávratně *minulý*. Jde o jedinečný výkon znovu-vytvoření minulého světa, jenž naše zkušenost zakouší jako *minulý*. Díky naší přítomnosti v něm už ale jednak nemůže být takový, jakým kdysi byl⁴³¹, ale ani není de facto zcela minulým, protože *je* určitým způsobem *zde* u nás.

Aktuální výkon utváření minulého světa může být nakonec obviněn ze solipsismu a minulost z neexistence. Filozofie absolutní subjektivity odmítající jakékoli bytí mimo subjekt byla a bude vždy přitažlivým a v posledku nezrušitelným konceptem, neboť člověka přivádí do

⁴³⁰ Jan Amos KOMENSKÝ, *Labyrint světa a ráj srdce*, s. 274.

⁴³¹ Pěkným příkladem z přírodních věd může být známý Heisenbergův princip neurčitosti, který na příkladu kvantové fyziky ukazuje, že přítomnost měřitele a procesu měření fundamentálně ovlivňuje měřenou veličinu. Že mezi nimi není dříve předpokládaná distance. Viz Werner HEISENBERG, *Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik*, Zeitschrift für Physik 43, 1927, s. 172-198.

nepříjemné situace pochybování o sobě samém. Pokud se ale solipsismus klade jako závažný problém, jenž nám má nahánět strach ze zbytečné snahy vůbec něco poznávat, pak se s jistou mírou ironie nabízí otázka - neměli bychom se spíš obávat toho, že se solipsisté mýlí? Není mnohem větším problémem existence vnějšího světa a jeho dějin, než absolutní nicota za hranicemi našeho vlastního já? Jan Patočka v roce 1942, tedy v nejtemnější epoše dějin našeho světa, kdy se vše mohlo zdát jako jeden velký zlý sen, pojednal o této otázce a vnesl do jejího řešení úsvit naděje. Správně poukázal na vnitřní rozpornost solipsistických tezí, které de facto postulují to, co chtějí vyvrátit: „*I kdybychom neměli jediné zcela spolehlivé vzpomínky, i kdyby na její místo veskrze nastupovala fantazie (posito, non concesso), nemohla by tato fantazie jinak než klásti kvazi-vzpomínky do rámce minula; tím, že na místo reálných vzpomínek by nastoupily domnělé, by se však celkový smysl pojmu minula nezměnil. I kdybych tedy žádnou minulou událost konkrétní si pravdivě nepamatoval, nepřestává minulost proto býti čímsi skutečným (byť nikoli aktuálně skutečným). Náležíť ke smyslu mého prožívání vůbec, a pokud jsem oprávněn toto prožívání jistit jako skutečné, jest i sama skutečná.*“⁴³² Shodou okolností právě na příkladu dějin Patočka ilustroval, že odmítnutí našich výkladů minulého jako produktů fantazie vůbec neřeší fenomén *minulého*, který díky své bytostné časovosti zakoušíme. Tedy není ani tak otázkou, jestli dějiny jsou nebo nejsou, ale spíš *jak* jsou a *jak* se nám dávají.

Tolik k prvním dojům z mého pokusu. Nyní analyticky.

6.2. Zkušenost o empirickém materiálu

Historik si obvykle své prameny poznání nevytváří, ba dokonce je to považováno za nepřipustné. Pokud by mi šlo o poznání mommsenovsko-pekařovského střetnutí, pak by to jistě byla výtku případná, avšak mým primárním předmětem je historické poznávání. Ne náhodou jsem celou svou práci začal slavným citátem z Apollónova chrámu. Jde vskutku o sebe-poznání historiografie, které nesmí být pojato jako nadstandardní záliba „teoretiků“. Naopak takové sebe-poznání by mělo být součástí každého historiografického pokusu o vyložení minulého. Proto nechť čtenář vezme můj příspěvek jako empirický pokus o takovou sebereflexi. Nic více, nic méně.

Durkheim. Sociologická analýza přistoupila k Pekařově textu jako k produktu určité kolektivní společenské konstelace. Otevřela svět náboženských představ a rituálů a jejich vztahu k modernímu nacionalismu. Postulát elementárních (nečasových) forem kolektivní praxe umožnil analýzu tématu, které v prvním plánu s Durkheimovou sociologií nesouvisí. Vždy je ale třeba porozumět tomuto postulátu jakožto axiomu, jenž nelze zcela určitě dokázat.

⁴³² Jan PATOČKA, *Otázka solipsismu a argument souvislého snu*, in: Fenomenologické spisy I, Praha 2008, s. 314-315.

Další prameny, které vstoupily do hry v této kapitole, byly sice povětšinou textového rázu, ovšem skrze ně jsem se snažil dostat do nevědomé sféry sociálních faktů, ovlivňujících výslednou podobu daných pramenů. Za pomoci Émila Durkheima jsem stvořil svět mechanismů a kauzálních příčin, nepříliš odlišný od světa přírody, kde také vládou neosobní zákony. Člověk a jeho produkty (texty) je vždy už situován do rámců, z nichž jen těžko uniká.

Koyré. Metodologie Alexandra Koyrého přivedla ke slovu logicky koherentní a imanentní myšlenkový svět Josefa Pekaře a jeho současníků. Skrze nejruznější knihy a statě (Masaryk, Bernheim, Goll) bylo možné rekonstruovat vnitřní logiku idejí reprezentovaných právě v krátkém textu odpovědi Theodoru Mommsenovi. Ukázalo se, že prvotní náznak rozporu mezi nestrannou vědou, kterou Josef Pekaře odhodlaně bránil, a obranou českého národa není ve skutečnosti ani tak rozporem. Pekařova historická argumentace měla ve výsledku sledovat za cíl posílení českého národního živlu v rámci evropských národů.

Oproti durkheimovské kapitole, jež se zdá být podobného ražení, zde vůbec nešlo o nějakou skutečnost „mimo“ texty. Byť někdy se do interpretace vloudila, vždy bylo třeba hledat definitivní rozřešení v pracích sledovaných historiků. I když je podobnost s Durkheimem nasnadě, zeje mezi nimi nepřekročitelná propast. S nadsázkou řečeno: Koyrého uzavřený svět je odlišný od Durkheimova nekonečného.

Axiomem této metodologie je možnost logické rekonstrukce významů v daném textu, kterou provádíme ex post. Pronikáme do idejí jednotlivých aktérů a hledáme souvislosti. Zatímco u Durkheima byly jednotlivé osoby a jejich práce pouze symptomem elementárních zákonitostí společenské integrace, a tudíž v zásadě zcela nahraditelné, u Koyrého je cílem vytvoření myšlenkové sítě mezi určitými lidmi. Podobnost je tedy pouze zdánlivá.

Ingarden. Šlo v případě Ingardenovy fenomenologické analýzy de facto o rozbor minulosti? Nebo bylo Pekařovo krátké pojednání osloveno „pouze“ jako typ historiografického textu? Srovnání Pekaře a Vladislava Vančury rozevřelo obrovské pole otázek, spojených se vztahem vědeckého a uměleckého textu, přičemž oba nějakým způsobem reprezentují dějiny. V důsledku tak tato kapitola bylo mnohem blíže celkovému úkolu mé práce, tj. poněkud nečekaně mě přenesla z pole dějin na pole přemýšlení o dějinách. Nutno říci, že nečekaně a samovolně. Metoda jako cesta může být místy dost nevyzpytatelná.

Původní zájem o interpretaci českých dějin, reprezentovaných v Pekařově textu, se změnil na analýzu toho, co je to vědecký text. *Čechové jako apoštolové barbarství* se tak stal pramenem nikoli pro poznání minulosti ale pro poznání toho, jak se minulost dává. Velkou (byť zprvu náhodnou a vedlejší) zkušeností je právě ono zjištění, že pramenem pro něco se text stává až po

svém dotázání. A tím *pro co* je pramenem, nevychází nikdy autonomně z něj, nýbrž je spjato s otázkou. Možná banalita, přesto konstitutivní a zapomínaná.

Benjamin. Dílo Waltera Benjamina není vhodným příkladem metodologického vzoru, nebo aspoň ne v tom tradičním slova smyslu, a proto má v mé práci místo. Načerpat z Benjamina soubor tezí a pouček, které by pak šly využít při studiu nějakého jiného tématu (což se od metody čeká), vlastně nejde. Dokonce bych se nebál v tomto směru označit Walter Benjamina za vzor anti-metody, protože velmi komplikuje možnost znovu-projití.

To ovšem nevylučuje možnost pochopit Benjaminovu metodologii jako nasměrování na určitou cestu. Pojem *metody* se v tomto případě ukazuje jako širší a s konotacemi, které nás při prvním přehlédnutí nenapadnou. Primárním cílem poslední kapitoly nebylo vlastně ani tak poznat minulost, jako nastavit zrcadlo dějinné přítomnosti. V benjaminovském myšlení, jak ho chápu já, toto není protiklad ani rozpor. Historický obraz dějin je pravdivý potud, pokud dovede zneklidnit naši strnulost při zobrazování minulého. Musí poukázat na rozpory a nesamozřejmosti, musí být v posledku politickou tezí.

Pokud bych měl aspoň rámcově a dosti zkresleně ukázat, v čem tkví Benjaminova „metodologie“, pak je to právě v normativním apelu na myšlení dějin. V jednom svém zlomku napsal, že zatímco se jednotlivci probouzí, celé skupiny lidí usínají.⁴³³ Tím nepřímou nastínil onen metodický úkol historického bádání: postavit člověka do konfliktní situace s jeho snem. Už z tohoto důvodu není možné vytvořit nějakou komplexní metodologii, již by bylo možné snadno následovat v Benjaminových stopách. Spíše se tento židovsko-marxistický mystik stává vzorem obecného přístupu k vlastní situovanosti a nabízí ve svém vlastním obětování (badatelském i životním) naději na spásu. Což není ovšem metodologický regulativ, ale metafyzický závazek.⁴³⁴

Jedním z důležitých rysů pojmu *metody*, jak jsem o ní mluvil v souvislosti s Karlem Raymundem Popperem v úvodní části, je její intersubjektivní kontrolovatelnost a tedy principiální opakovatelnost jejího užití. Jakou zkušenost jsem získal v této oblasti? Opravdu, pokud se rozhodneme uchopit nějaký koncept *jako* metodologický návod, pak se před námi začne postupně otevírat cesta mající určitý směr a povahu. Jako uvidíme níže, není to ani tak samozřejmost a

⁴³³ Walter BENJAMIN, *K [Město snů a dům snů, sny o budoucnosti, antropologický nihilismus, Jung]*, in: Výbor z díla II. Teoretické pasáže, Praha 2011, s. 165: „Devatenácté století je časoprostor (časosen), v němž se reflektující individuální vědomí má stále více v moci, zatímco kolektivní vědomí se propadá do stále hlubšího spánku.“

⁴³⁴ Walter BENJAMIN, *O pojmu dějin*, in: Výbor z díla II. Teoretické pasáže, Praha 2011, s. 307-308: „Nezní snad v hlasech, jimž nasloucháme, ozvěna toho, co již umlklo? Nemají ženy, o něž se ucházíme, sestry, na něž již zapomněly? Pokud tomu tak je, pak existuje tajná úmluva mezi minulými pokoleními a pokolením naším. Pak jsme byli na zemi očekáváni. Pak nám, stejně jako všem pokolením před námi, byla dána do vínku **slabá** mesiánská síla, na níž minulost vznáší nárok. Tento nárok nelze odbýt lacino.“

nutnost, jako spíše výsledek položené otázky směrem k danému konceptu a pramenu. Zároveň se mi ale zřetelně ukázalo, že každá cesta je svébytným výkonem v čase a místě. Spíše bych tedy hovořil o vnitřní dialektice pojmu *metody*, kterou koneckonců vidíme i v jeho původním významu - *cesta*. Ač vždy existuje určitý fakticky daný rámec, umožňující vůbec o něčem jako je cesta hovořit, myslím, že se dá úspěšně vykázat, jak ne-totožné a autonomní jsou procházky jednotlivých lidí po ní. A stejně je to i s každou metodou – ta sice stanovuje horizont možného, ale nikdy definitivně neurčuje průběh a cíl bádání.

Z použití představených metod vyplývá, jak zásadní význam má určitá metodologie na výslednou podobu historikova pojednání. Jen její volba de facto určí, které z další věcí kolem nás (texty, památky, atd.) budou vyslyšeny a které nikoli. A není to jen otázka vůle poznávajícího historika, metoda jako cesta k minulosti už v momentu svého vykročení odkrývá některá jsoucna a zakrývá jiná. Jako onen Komenského Všudybud nás metody provádějí „městem dějin“ a ukazují jeho součástí, za cenu zakrytí jiných. Člověk sice může libovolně vstupovat do jednotlivých ulic, případně domů, ovšem pouze se Všudybudem (tj. metodou) může město opravdu poznávat.⁴³⁵ Hybatel rozumění dějinám neleží v pramenu ale v cestě, kterou se vydáme. I když se tento poznatek tak často na poli historiografie vyskytuje, možná aby se tím učinilo za dost všem postmoderním kritikům jejích noetických základů, sám zůstává postaven mimo střed založení této vědy.

Při interpretaci Pekařových *Čechové jako apoštolové barbarství* čtyřmi různými metodami nelze celou věc uzavřít s tím, že jde přece o banalitu, když řekneme, že metoda určuje výsledek bádání. Že determinuje náš pohled na poznávaný objekt. Ono to má všechno poněkud hlubší konsekvence. Zvolená cesta nejenže určuje pohled na sledovaný předmět, ona do jisté míry tento předmět ustanovuje jakožto předmět. Zatímco Durkheim mě navedl na zkoumání sociálních okolností vzniku textu, Koyré připoutal mou pozornost na vnitřní svět myšlenek. Představa, že by oba světy (sociální i vnitřní) byly „jen“ odlišnými perspektivami nahlížejezími na jeden objekt minulosti, mně v souvislosti s přítomnou situací historiografie jako řešení nedostačuje. Mnohem výrazněji jsem postupem času stráveného opakovaným čtením a vykládáním Pekařovy brožury dospěl k názoru, že cestou, kterou k pramenu volíme, minulost přivádíme ke slovu – zakládáme ji, by vůbec něčím mohla *být*. Vztah metody a dějin je v tomto směru velmi úzkým.

Každý metodologický postup se zdá být vlastním výkonem. Metody jsou cesty, kterých se může badatel chápat a putovat jimi skrze dochovaný text Josefa Pekaře do dávno zmizelých světů. Metoda má zajišťovat vědeckou verifikovatelnost a intersubjektivní kontrolovatelnost, neboť jak

⁴³⁵ Uvedu jen krátkou poznámku o slavných brýlích, které brání poznání a které si poutník nenápadně posouvá, aby viděl skutečnost. Obraz jistě působivý, ovšem zakrývající důležitý rozměr celé poutníkovy cesty. Nebýt Všudybuda, pak by nikdy na místa onoho „skutečného“ poznání nedorazil. Zdánlivá nezávislost na průvodci, kterou Komenský konstruuje, vypovídá o naší neochvějně víře být „nad“ metodou, mít nad ní kontrolu. A tento druh arogance nás oslepuje víc než jakékoli růžové brýle.

jednotliví původní autoři, tak i já ve své práci a potenciálně každý další badatel se můžeme vydat touto cestou vstoupit do onoho světa také. Aspoň tak se zdá být naplňován tradičním způsobem pojem metody, jenž stále v naší historiografii převažuje. Má vlastní empirická zkušenost mě ale přesvědčila, že tak jednoduchá situace není.

6.3. Destrukce pojmu *methodos* u Gadamera

René Descartes ve svém čtvrtém pravidle pro vedení rozumu jasně deklaroval, že k dosažení pravdivého poznání je třeba metody, a tím položil základ modernímu smýšlení o vědě.⁴³⁶ Descartes kodifikoval pravzor jednoho moderního lidského přístupu ke světu, jakýsi archetyp, jenž se později stal velmi nosným a pevným kritériem objektivního poznávání - nebo aspoň jeho možnosti. Na Descartese navázaly především přírodní vědy, jež se v průběhu 18. a 19. století staly vzorem vědeckosti, a fyzika mohla být prohlášena za královnu věd. Filozofická korunovace metodičnosti přišla s Immanuelem Kantem, který svou analýzou ukázal, jak je možná skutečně „objektivní“ přírodní věda, a pro vědy o člověku tím byl vytyčen zásadní úkol připravit nějakou *Kritiku historického rozumu*.⁴³⁷

První skutečně velkou odpovědí na tuto výzvu byla nikdy nevydaná práce Wilhelma Diltheye, drobné poznámky a náčrty, které dodnes nesou pracovní název *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*.⁴³⁸ A to i přes zajímavé pokusy Leopolda von Ranke nebo Johanna Gustava Droysena.⁴³⁹ Dilthey si uvědomil zvláštní povahu dějin jako předmětu lidského poznání, pročež chtěl založit odlišný metodologický přístup k jejich zkoumání, odlišný od věd přírodních. I když z Kanta prokazatelně vychází, značně posouvá jeho myšlenkový systém. Základ humanitních věd leží v lidském prožívání (*Erlebnis*), podklad pro založení takových věd je nutné hledat právě uvnitř tohoto procesu jako součásti života namísto vnějších zákonitostí přírodovědného světa. Zatímco filozof z Královce staví abstraktní a nečasový základ všeho poznání, Wilhelm Dilthey docenuje

⁴³⁶ René DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii. Pravidla pro vedení rozumu*, Praha 2000, s. 29-41.

⁴³⁷ Viz Hans-Georg GADAMER, *Problém dějin v novější německé filosofii*, in: *Pravda a metody II. Dodatky*. Rejstříky, Praha 2011, s. 32. Důležitý postřeh snesl Richard Rorty, když upozornil na to, že někde mezi Descartem a Kantem došlo k vytvoření představy jádra filozofie jako teorie poznání. Tedy všechny otázky směrem k dílčím předmětům (dějiny, člověk, vesmír, zvířata,...) musí být v první řadě řešeny jako problém poznání těchto předmětů. Srovnej Richard RORTY, *Filosofie a zrcadlo přírody*, Praha 2012, 129-158.

⁴³⁸ Wilhelm DILTHEY, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Entwürfe zu Kritik der historischen Vernunft*, in: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main 1981, s. 235-364. Stručný úvod včetně obsáhlé literatury v Jean GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, Praha 2011, s. 112-119 a 203-206. Velmi obsírně o Diltheyově filozofii dějin v Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I. Nárys filozofické hermeneutiky*, Praha 2010, s. 197-216 a v Hans-Georg GADAMER, *Problém dějinného vědomí*, Praha 1994, s. 15-24. Gadamer pochopil Diltheye a jeho otázky jako budoucí úkol filozofické hermeneutiky. Sám Dilthey otevřel problém dějinnosti a specifika danosti dějin jako předmětu vědy, avšak podle Gadamera nedotáhl své úvahy do kýženého konce. Problém, jenž si Dilthey předsevzal, nevyřešil a Gadamer se cítil v tomto jeho následovníkem.

⁴³⁹ K jejich významu viz Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 186-197.

prožitek dějin do jeho důsledků: „**Historické vědomí konečnosti** každého dějinného fenoménu, všech lidských a společenských poměrů, relativity každého způsobu víry, je posledním krokem k osvobození člověka.“⁴⁴⁰ Kantovy apriorní možnosti poznání tak nahrazuje konceptem rozumění. Člověk se v dějinách poznává a rozumí si, neboť člověk a dějiny jsou stejného původu. Na rozdíl od přírodních věd jsou poznávající subjekt a objekt poznání stejnorodé a nemají od sebe tak výrazný distanc.⁴⁴¹ Dilthey viděl cestu k „vědeckosti“ humanitních věd právě přes vnitřní svět člověka, v němž se ustanovuje dějinné vědomí. Partikulární zkušenost člověka umožňuje ze sebe samé porozumět místu a situaci, ve které se nachází. Jako klíčovou pak vyzdvihoval metodu indukce, která zaručuje možnost přejít od osobní zkušenosti ke zkušenosti o dějinách obecně.⁴⁴² Této situaci pak můžeme rozumět jako textu, který může být vyložen ze sebe samého, což spojuje Diltheye s tradicí německé hermeneutiky.⁴⁴³ Tím položil základy epistemologického ospravedlnění humanitních věd, na kterých se dají pěstovat konkrétní historiografické metody, čímž splnil, jak se domníval, úkol „Kanta dějepisce“.

Diltheyův přístup jsem zde neuvedl a nerozebral samoúčelně. On je jakýmsi zvláštním mezním případem, neboť pochopil specifičnost historických (duchovních) věd, která leží hluboko v jejich ontologickém založení. Zároveň ale pod tíhou a vlivem úspěchu přírodních věd držel určitou společnou půdu obou vědeckých přístupů - půdu metody. Jeho cílem totiž v důsledku nebylo odtrhnout humanitní vědy od dobových představ „vědeckosti“, ale načrtnout jejich nové možné vědecké založení. Představa vědy jako „metodologizovaného“ výkladu světa je u něj stále patrná. V tom může být zajímavou korekcí a impulzem i v oblasti, kam ho pozdější filozofická hermeneutika příliš nedomýšlela, když rozvíjela spíše jeho *Lebensphilosophie* na úkor metodologie.

Hans-Georg Gadamer, bezesporu veden Diltheyovými úvahami, přikročil k podstatné radikalizaci významu lidské časovosti a z ní plynoucí dějinnosti. V první řadě mu šlo o překonání problému humanitních věd jako problému epistemologie a metodologie, kterého se Dilthey stále ještě držel. Gadamer v úvodu své práce *Pravda a metoda* ukázal, že historiografie v průběhu 19. století pod vlivem přírodních věd řešila otázku poznání ve vztahu k pojmu *metody*, což od začátku byl špatně položený problém. Humanitní vědy totiž podle Gadamera vůbec žádnou metodu ve smyslu té přírodovědecké nemají. Naopak je nutné se ptát, co pojem *metody* ve své bytnosti

⁴⁴⁰ Wilhelm DILTHEY, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 363.

⁴⁴¹ Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 200.

⁴⁴² Wilhelm DILTHEY, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 278 a 311-312.

⁴⁴³ Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 208 a 215. Na jiném místě Gadamer píše: „...epistemologicky zdůvodnil humanitní vědy tak, že dějinný svět popsal jako text k rozluštění.“ (Hans-Georg GADAMER, *Problém dějinného vědomí*, s. 23).

znamená a jestli je humanitním vědám adekvátní jeho užití.⁴⁴⁴ Tím otevřel dodnes aktuální pole, neboť jedním z rysů historiografie je (či spíše má být) neustále se vracející určitá náplň tázání, dalece přesahující její metodologii či epistemologii. Je to otázka, čím ve své povaze vlastně *jsou*.

Je ovšem Gadamerův přístup k věci aktuální ve vztahu k přítomné situaci historické vědy? Jestliže jsem představil současnou výzvu myšlení v oblasti dějin jako perspektivismus či metodologický pluralismus, pak je nasnadě, že ji není možno řešit příklonem k nějaké konkrétní metodě či ustanovením „katalogu“ možných metod. Je třeba tematizovat metodu jako takovou a její vztah k historickému poznání. Proto Gadamer. Zároveň on sám na konci své hlavní práce nabídl prostor pro další uvažování o historiografii, když se nevzdal možnosti myslet ji jako vědu: „*V celku našeho zkoumání se ukázalo, že jistota, kterou skýtá užití vědeckých metod, nepostačuje k tomu, aby zaručila pravdu. To zvláštní měrou platí o humanitních vědách, avšak neznamená to úbytek jejich vědeckosti, nýbrž naopak legitimizaci nároku na zvláštní lidský význam, jež odedávna vznášejí. To, že v jejich poznání vstupuje do hry vlastní bytí poznávajícího, sice skutečně vyznačuje meze „metody“, nikoli však vědy. Čeho nedosáhne nástroj metody, toho musí a také skutečně může být dosaženo spíše určitou disciplínou tázání a bádání, jež zaručuje pravdu.*“⁴⁴⁵ I proto Gadamer.

Gadamer jako Heideggerův myšlenkový žák využil jeho ontologický hermeneutický kruh a na něj navázanou roli předsudků, aby je postavil do centra založení humanitních věd.⁴⁴⁶ Pokládá za nutné znovu promyslet význam autority a tradice pro historické poznání, protože ty byly moderním metodologismem postaveny do role překážky skutečného poznání pravdy.⁴⁴⁷ Metoda je pak už od vystoupení Descartese strážcem proti omylu respektive nepravdě. Gadamer tuto představu ničí, když říká, že jenom skrze metodologii bytnost historiografie nikdy nezachytíme. Je v ní totiž vždy něco, co stojí mimo metodologickou vykazatelnost, něco, co člověka podstatně přitahuje a co pramení z jeho vlastní dějinnosti. Proti metodologismu v humanitních vědách namítá: „*Zjevně nelze mluvit v humanitních vědách o pevných badatelských cílech ve stejném smyslu, jak je tomu namísto ve vědách přírodních, jejichž bádání stále hlouběji proniká do přírody. Badatelský zájem, který se obrací k podání, je v případě humanitních věd spíš zvláštním způsobem motivován příslušnou přítomností a jejími zájmy. Teprve touto motivací tázání se vůbec konstituuje téma a předmět bádání. Dějinné bádání je tedy neseno dějinným pohybem, v němž stojí sám život, a nedá se pojímat teleologicky se zřetelem k předmětu, jehož se týká. Takový „předmět“ o sobě zjevně*

⁴⁴⁴ Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 21-25. Na jiném místě: „*Proto také hermeneutika, kterou zde rozvíjíme, není snad metodologií humanitních věd, nýbrž pokusem dorozumět se o tom, čím tyto vědy - nadto, jak si metodicky samy sebe uvědomují - vpravdě jsou a co je spojuje s celkem naší zkušenosti světa.*“ (s. 16).

⁴⁴⁵ Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 415.

⁴⁴⁶ Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 236-240.

⁴⁴⁷ Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 245.

vůbec neexistuje.⁴⁴⁸ Přírodní vědy mohou díky povaze svého předmětu, který vždy nějak stojí nezávisle před nimi, založit otázky poznání na problému metody. Oproti tomu vědy o dějinách takový předmět nemají, neboť ten je výsledkem ozývajících se hlasů, k nimž se chceme přidat.⁴⁴⁹ Nelze tedy nikdy porozumět dějinám, aniž bychom vstoupili do proudu jejich tradování a uchopili předsudky v jejich předmětné formativní výrazotvornosti.

V *Pravdě a metodě* se Hans-Georg Gadamer pokusil projasnit problém časového odstupu. Jak jsem ukázal v úvodu na příkladu Martina Heideggera, časová propast je fundamentální součástí našeho myšlení o dějinách. Minulé je odděleno od přítomného, je to bytí jiného druhu, byt' nemůže být odděleno zcela, neboť ho jsme schopni zakoušet. Historické metody si pak kladou za cíl překlenout ono cizí v minulém a udělat z dějin něco bližšího - přivést je ke srozumitelnosti.⁴⁵⁰ To se snaží dělat de facto i přírodní větev věd. Byl to ale Gadamer, kdo posunul význam této ontologické (časové) distance a určil její produktivní význam, když sdělil: „*Ve skutečnosti však záleží na tom, abychom časový odstup uznali jako pozitivní a produktivní možnost rozumění. Není totiž zejíci propastí, nýbrž je vyplněn kontinuitou původu a tradice, v jejichž světle se nám ukazuje veškeré podání.*“⁴⁵¹ Tím se komplikuje možnost metodičnosti v přírodovědeckém smyslu, neboť distance od zkoumaného předmětu není pouze ontologickou mezerou, kterou subjekt překoná, aby poznal. Je něčím, co k předmětu náleží a co ho utváří, aby mohl být jako předmět dějin vůbec zakoušen.

Tedy Pekařův text z roku 1897, jenž jsem zkoumal, není (i přes svou fyzickou danost) pouze objektivně existujícím datem a já nejsem poznávající subjekt-historik volící různé metody výkladu, které si jsou in principe rovné. Dochovaný text vstupuje do našeho světa jako stopa minulosti (minulého světa) a oslovuje nás v naší situaci. Je důsledkem naší ontologické časovosti. Cesty (metody), jimiž k němu přistupujeme, pak nejsou arbitrárními nástroji možného vysvětlení ale vždy způsobem chápání se této stopy, které k ní také náleží.⁴⁵²

⁴⁴⁸ Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 251.

⁴⁴⁹ Tento přírůbek užívá sám Gadamer. Viz Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 251. Dále říká: „**Rozumění samo je třeba spíše než jako výkon subjektivity myslet jako začleňování do určitého podání,** v němž se minulost a přítomnost neustále zprostředkovávají. Právě to se musí uplatnit v hermeneutické teorii, která je přespříliš ovládána ideou nějakého postupu, nějaké metody.“ (s. 256).

⁴⁵⁰ Na tomto místě se sluší připomenout Paula Ricoeura, jenž v návaznosti na Platóna a Aristotela klade ontologický základ epistemologie historické vědy. Nabídl tři možné způsoby ontologického vymezení vztahu přítomnosti a minulosti, respektive tři způsoby, jak myslet minulé: 1) skrze znak Totožnosti jako ulomení hrotu časové distance 2) skrze znak Jiného jako svědectví jinakosti 3) skrze znak Analogie jako reprezentace minulosti v modelu. Všechny tyto přístupy se zdají mít určitý hluboký fundamentálně ontologický základ pramenící ze zvláštní časové dialektiky mezi minulostí, přítomností a budoucností, což si uvědomoval i Ricoeur. Při dalším rozboru pak konstatoval, že všechny tyto formy existují v jisté jednotě a nelze je stavět nezávisle vedle sebe. Viz Paul RICOEUR, *Čas a vyprávění III*, s. 201-223 a 295.

⁴⁵¹ Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 262.

⁴⁵² Připomenu výše citovaný úryvek Martina Heideggera: „*Pramen umožňuje přístup k historické skutečnosti. Z něj především se vystavuje tato skutečnost. To je možné však jen tehdy, když je pramen v jeho hodnotě jakožto pramen zajištěn, tj. je osvědčena jeho pravost. To se děje skrze kritiku.*“ (Martin HEIDEGGER, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: Gesamtausgabe 1. Frühe Schriften, Frankfurt am Main 1978, s. 429). To znamená, že teprve oslovením daného pramene jako pramene může založit jeho možné adekvátní či neadekvátní užití.

Z výše uvedeného vyplývá, že obrácení člověka k dějinám je původnější než vědecká snaha o rekonstrukci minulého.⁴⁵³ Toto zvědečtění je součástí tradice vzniklé někde s 19. stoletím a je dnes součástí tradování dějin. Tedy metody historických věd nejsou nějakou apriorní otázkou, kterou by se různí badatelé (včetně Diltheye) snažili napříč časy tak či onak řešit, je to věc zformovaná v čase a působící na naše přítomné vykládání minulosti. Bylo by naivní přistoupit násilně k této situaci tak, že by se metodologie odmítla jako překážka „skutečnějšímu“ poznání, spíš je třeba rozumět přítomnosti ze středu jejího nárokování si metodologizované pravdy o dějinách. Nejde mi tedy o vyřešení otázky, jestli je z hlediska metodologie historiografie možná „jedna pravda“ nebo pluralita metod vede k „různým pravdám“, jak se o to snaží už několikrát zmíněný Havelkův text.⁴⁵⁴ Podstatné je říct si, co to vůbec znamená, když se rozhodneme řešit problém historické vědy ve vztahu k pojmu *metody*.

6.4. Pravda, metoda a rozvrh řešení přítomné situace

*„Nedostatkem dosavadní teorie zkušenosti, který se týká právě také Diltheye, je vskutku to, že se zcela orientuje na vědu, a přehlíží proto vnitřní dějinnost zkušenosti. Cílem vědy je objektivizovat zkušenost tak, aby již nenesla žádný dějinný moment.“*⁴⁵⁵ Gadamer takto minimalisticky vystihl povahu moderní vědy, proti níž chtěl postavit radikálnější pojetí dějinné zkušenosti. Zdá se mi, že tím nedosáhl úplné možné radikálnosti tázání. Opomněl totiž docenit otázku metodičnosti historické vědy *jako* historické události, tedy z pozice svých vlastních *Wirkungsgeschichte*.⁴⁵⁶ Ještě jinak položeno, proti metodě v historiografii staví hermeneutickou

Každopádně se to děje vždy v součinnosti s metodou. I tak se dá odpovědět na výše zmíněné výtky Paula Ricoeura.

⁴⁵³ I když ani toto tvrzení není bez problému. Paul Ricoeur věnoval výraznou pozornost analýze ontologického původu historické vědy, když si s Heideggerem položil otázku, jestli je to dějinnost pobytu, která umožňuje historické bádání, nebo dějinné myšlení člověka je produktem historiografického diskurzu. Viz Paul RICOEUR, *Čas a vyprávění III*, s. 106-117.

⁴⁵⁴ Miloš HAVELKA, *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“?*, in: *Ideje-dějiny-společnost. Studie k historické sociologii vědění*, Brno 2010, s. 95-119.

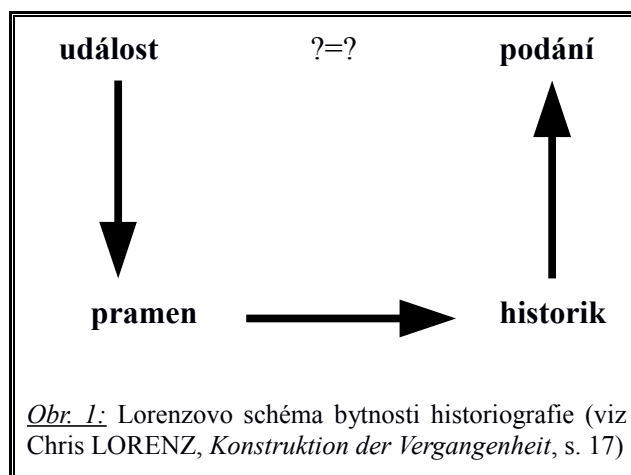
⁴⁵⁵ Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 301.

⁴⁵⁶ Dějiny působení (*Wirkungsgeschichte*) vnímá Gadamer jako klíčovou součást rozumění minulému a tvrdí, že metodičnost se snaží toto působení eliminovat a přistupovat k minulosti bez-prostředně. Srovnej Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 264-269. Konkrétně se snaží ukázat, že tím dochází k podstatné redukci předpokladů umožňujících rozumění vůbec: „*Když se historický objektivismus odvolává na svou kritickou metodiku, zakrývá tím skutečnost, že se samo historické vědomí prolíná s působícími dějinami. Metodou své kritiky sice bere půdu svévoli a libovůli aktualizujícího podlézání minulosti, tím však sám sobě zjednáva čisté svědomí k tomu, aby popíral nesvévolné a nelibovolené, leč nosné předsudky, které vedou jeho vlastní rozumění, a tak mívá pravdu, která by při veškeré konečnosti našeho rozumění byla dosažitelná.*“ (s. 264). Je ovšem zajímavé, že problém metodičnosti humanitních věd z tohoto konceptu vypadáva, přitom velká část (možná všechna) dosavadních pojednání o minulosti byla nesena právě touto ideou vědy. To znamená, že rozumění přítomné situaci v historické vědě je možné nikoli v opozici k ideji metody ale z jejího středu. Koncept působících dějin rozebral také Paul RICOEUR, *Čas a vyprávění III*, s. 309-328.

zkušenost výkladu namísto toho, aby se chopil problému metody jako středu, z něhož lze budovat úkol dnešního myšlení.

Pojem *metody*, který se Gadamer snažil z oblasti historiografie odstranit, má svůj neredukovatelný význam, jak se ještě pokusím osvětlit, a je vůbec otázkou, jestli lze přítomný stav historiografie řešit jinak než z jeho útrob. Gadamerovy myšlenky jsou zásadním počinem na této cestě, protože jasně obnažily význam předsudků a dějin pro konstituci minulosti. Na jeho pozadí se ale rýsuje úkol, jež on sám už nevyřešil. Richard Rorty trefně upozornil na to, že hledání alternativ k (metodologizované) epistemologii není tou správnou cestou a že horizont možností musí být stanoven jinak.⁴⁵⁷ V jeho duchu i mně jde spíše o kultivaci či výstavbu dialogu v rámci teorie historiografie.⁴⁵⁸ Tedy jak ještě uvidíme, nejde mi ani tak o nabídnutí další epistemologie či metodologie historické vědy, k čemu by mohlo směřovat Gadamerem vedené uvažování, pokouším se ve své práci otevřít prostor pro další aktuální práci.

Znovu se tedy musím ponořit do problému metody, teď však z jiného zorného úhlu. Hans-Georg Gadamer se vymezil proti takovému pojetí metody v historiografii, kterou v poslední době nejlépe a nejchytřeji představil Chris Lorenz.⁴⁵⁹ Jeho ontologie (viz *Obr. 1*) vychází z tradiční představy o tom, co jsou dějiny a kým je historik:



Na počátku u Lorenze stojí událost jako minulé bytí, které v silném slova smyslu nějak opravdu *bylo*. O této události se zachovalo určité svědectví či obecněji pramen, k němuž přistupuje

⁴⁵⁷ Richard RORTY, *Filosofie a zrcadlo přírody*, s. 355: „Jak jsem se snažil ukázat, není zapotřebí hledat nástupce epistemologie, nýbrž zbavit se představy, že jádrem filosofie je objevování trvalého rámce zkoumání. Především bychom se měli zbavit myšlenky, že filosofie vysvětlí to, co věda ponechává bez vysvětlení.“ Sám Rorty Gadamerovu koncepci analyzoval (s. 336-342) a upozornil na problém, že sama může upadnout do jisté kvazi-metodologie, když se začne považovat za základ osvětlující možnosti poznání.

⁴⁵⁸ „Ze vzdělávacího hlediska, v protikladu k epistemologickému nebo technologickému přístupu, je způsob, jak věci říkáme, důležitější než to, že vlastněme pravdu.“ (Richard RORTY, *Filosofie a zrcadlo přírody*, s. 337). Rorty přebírá pojem *Bildung* od Gadamera a spíše než jako vzdělání ho chce překládat jako *kultivace*.

⁴⁵⁹ Chris LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Köln-Weimar-Wien 1997.

historik, aby původní událost poznal. Výsledkem historikova snažení je pak historiografické pojednání a zásadní otázkou, kterou řeší takřka celá historiografická teorie, je vztah mezi původní událostí a historikovým textem. Tento model je v zásadě většinově přijímán a jeho variace se liší pouze v míře adekvátnosti pojednání a minulosti. Jeho jádro zůstává až na výjimky nereflextované.

Důležitou roli hraje v Lorenzově pojetí metoda, neboť událost (a minulost obecně) nejsou nikdy dostupné bezprostředně. Z pramenů je potřeba je konstruovat a právě proti úplné arbitrarnosti konstrukcí stojí teoretická reflexe a metodologie. Jan Horský v článku, který vzbudil značný ohlas a kritiku, upozornil právě na tento důležitý rys vědeckosti.⁴⁶⁰ Významným poznatkem Chrise Lorenze je potom konstatování, že s výzkumem minulosti jsou spojeny perspektivy, z nichž historici k minulému přistupují, a tyto perspektivy nejsou součástí minulosti jako takové, ale jejich výkladů.⁴⁶¹ Reflexe a vědomí těchto perspektiv mohou zajistit jistou míru vědeckosti, právě v součinnosti s metodou. Na jedné straně tedy máme objektivně existující minulost a z ní vycházející fakta, na druhé stojí interpretační limity poznávajícího subjektu. Problém je, že oba póly mohou vést podle Lorenze k absurdním extrémům (naivní verze realismu a idealismu), jež ve výsledku zabraňují relevantním diskuzím na poli historické vědy. Proto je třeba celou věc vnímat jak pohyb mezi těmito extrémy, jako škálu, na které se historik pohybuje a ze které nemůže vystoupit.⁴⁶²

Hans-Georg Gadamer by nenašel lepší terč své kritiky. Představa, že takovýmto způsobem funguje historická věda, se mu zdá nepochopením toho, čím ve skutečnosti *je*. Její snaha přiblížit se k metodickým přírodním vědám vede právě k této situaci. Vede do pasti, v níž se nachází například Chris Lorenz. Podle Gadamera je třeba, jak jsme viděli výše, opustit ideu, že metoda je cestou k poznání minulosti. Úvahy předložené hlavně v *Pravdě a metodě* pak pro mě nejsou ani tak řešením přítomné situace historické vědy, ale impulsem k dalšímu výkonu myšlení. Gadamerova kritika pojmu metody totiž obnažuje velmi subtilní otázku, jestli je skutečně třeba odmítnout tento koncept jako takový, nebo se pokusit ho promyslet jako odvozený z něčeho původnějšího. On sám jde první cestou, já zkusím druhou.

Pro pochopení mých úvah je teď zapotřebí připomenout, co bylo řečeno již v úvodu. Martin Heidegger přesvědčivě odkryl odvozenost tradičního pojmu pravdy, když řecké slovo *a-lētheia* přivedl k významu, jenž původně mělo - neskrytost: „*Být pravdivý (pravda) znamená být*

⁴⁶⁰ Jan HORSKÝ, *Teorie jako konstitutivní rys vědeckosti a jejich místo v českém dějepisectví*, Dějiny-teorie-kritika 2/2011, s. 311-328.

⁴⁶¹ Chris LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 34.

⁴⁶² Chris LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 62-64. Zajímavé jsou v této souvislosti myšlenky Paula Ricoeura, jenž v jedné studii konfrontuje pojem *objektivního* a *subjektivního* zpracování dějin. Přičemž dochází k závěru, že skutečnou objektivitou je lidská subjektivita. Respektive uvádí rozdíl mezi objektivitou (princip) a objektivismem (ideologií) a snaží se tak tuto dichotomii skrze zvláštní kruh překonat. Viz Paul RICOEUR, *Objektivität und Subjektivität in der Geschichte*, in: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, s. 39-64 a Ursula I. MEYER, *Paul Ricoeur. Die Grundzüge seiner Philosophie*, Aachen 1991, s. 207-210.

odkrývající.“⁴⁶³ V první řadě je podle Heideggera nutné porozumět tomu, co vůbec pravdu v našem tradičním pojetí shody úsudku a věci zakládá. Nejprve musí být umožněno věci dojít ke svému bytí a to je možné jedině tehdy, když je odkryta pobytem (člověkem).⁴⁶⁴ Důležité je také rozdělení dvojí povahy ne-pravdy (skrytosti), o níž Heidegger říká, že může znamenat buď chybějící povědomí o dané věci, nebo o absenci možné souvislosti (kontextu).⁴⁶⁵ To je klíčové pro další výklad toho, čím je historická věda.

Už brněnský rodák Ernst Tugendhat před čtvrt stoletím vznesl důležitou otázku – jak souvisí Heideggerův pojem ne-skrytosti (a potažmo odkrývání) s tradičním pojetím pravdy, jak ho známe, nebo jak odlišit pravdu od nepravdy?⁴⁶⁶ Dle mého soudu správně ukazuje, že takové řešení Heidegger explicitně nenabízí. Respektive svým odkrytím původu fenoménu pravdy jako ne-skrytosti odkrývá další rozměry problému. Sám Tugendhat nabízí určité východisko, když zavádí dvojí výklad Heideggerova pojmového aparátu rozlišením slov *Aufzeigen* a *Entdecken*.⁴⁶⁷ Zatímco první považuje za termín obecnější a dá se přeložit jako *Ukazování*, druhé slovo znamená opravdové *Odkrývání* ve smyslu přivádění k pravdě. Tedy ne každé „ukazování“ je i „odkrývání“. Tato drobná Tugendhatova distinkce sehraje v mém výkladu ještě roli.

Jak ale v případě minulého přivádíme toto minulé ke slovu, tj. ze skrytosti ven? Jestliže měl Martin Heidegger zásluhu na tom, že je dnes možné nově uchopit pojem *pravdy* jako takový, byl to jeho žák Gadamer, jenž rozpoznal v jazyce klíč k pravdě o minulé. Základem je podle něj *otázka* jako jazykový modus, která má logickou přednost před vším ostatním.⁴⁶⁸ Položení otázky je vlastní člověku a jeho řeči, je to neredukovatelný základ, z něhož vyrůstá vůbec možnost nějakého případného poznání. Gadamer říká, že „*tázat se znamená klást do otevřenosti*.“⁴⁶⁹ Tuto otevřenost pak chápe jako ještě nerozhodnutou odpověď. A pokud takovou možnou odpověď otázka nemá, pak není vůbec otázkou. Otázka není úplně náhodnou a arbitrární činností člověka v jeho přítomné situaci. Je vždycky zasazena do určitého dějinného horizontu, z něhož vyvstává.⁴⁷⁰ Úkolem člověka

⁴⁶³ Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, s. 254.

⁴⁶⁴ Podrobnou a kritickou analýzu pojmu *pravdy* právě v období Heideggerova *Bytí a času* provedl Ernst TUGENDHAT, *Das Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, s. 257-362. Nověji se o syntetický pohled pokusil velmi úspěšně Mark A. WRATHALL, *Heidegger and Unconcealment. Truth, Language and History*, Cambridge University Press 2010, zvl. s. 11-39. Oběma pánům vděčím za mnohé postřehy k pojetí *pravdy* u Martina Heideggera, které je velmi široké, zatímco mé užití silně eklektické.

⁴⁶⁵ Martin HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, in: Gesamtausgabe 36/37. Sein und Wahrheit, Frankfurt am Main 2001, s. 187-189. Srovnej Mark A. WRATHALL, *Heidegger and Unconcealment*, s. 2.

⁴⁶⁶ Ernst TUGENDHAT, *Das Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, s. 329-348. Mark Wrathall podrobil Tugendhatovy námitky kritice a snažil se v tomto směru Heideggerovu koncepci hájit. Viz Mark A. WRATHALL, *Heidegger and Unconcealment*, s. 34-39.

⁴⁶⁷ Ernst TUGENDHAT, *Das Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, s. 340.

⁴⁶⁸ Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 314-327.

⁴⁶⁹ Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 315.

⁴⁷⁰ „Horizont je obzor, který z jednoho bodu obsahuje a objímá vše viditelné. [...] Člověk, který nemá žádný horizont, nevidí dostatečně daleko, a proto přeceňuje to, co nachází ve své blízkosti. „Mít horizont“ naopak znamená, že se neomezujeme na to, co je nám nejbližší, nýbrž dokážeme přes to přehlédnout. Kdo má horizont, dovede význam

kladoucího otázky je rozumět vlastní situaci a jejímu horizontu. Tedy ano, člověk může de facto položit libovolnou otázku libovolné věci, ovšem musí si být vědom případného neúspěchu při hledání odpovědi. Gadamer přitom nechce dávat návod na to, jak rozpoznat správné a špatné otázky, mnohem více mu jde o postižení bytnosti kladení otázek, tj. chce ukázat, za jakých okolností otázky vyvstávají. Položení otázky má podle Gadamera ještě jeden, pro nás důležitý rys. Je totiž navázáním rozhovoru a právě toto navázání dialogu už od dob Platóna znamená vzájemné porozumění a ochranu před tím, aby nedošlo k míjení.⁴⁷¹

Dialog, jak jsem ho mohl realizovat já, měl tři základní podoby. Respektive byl veden ve třech rovinách, ve třech směrech. V té nejobecnější z nich, která byla de facto i hlavním cílem mé práce, jsem se pokusil dorozumět se s přítomnou situací historické vědy. To ovšem nelze pochopit tak, že bych debatoval s konkrétními historiky. Nešlo mi v zásadě ani o debatu s Milošem Havelkou jako takovým, má snaha směřovala obecně k situaci, do níž jsem vržen a která mě sama oslovuje.

V rámci tohoto nejširšího rámce jsem vedl dialog s autory mých metodologických inspirací. Na prvním místě s Émilem Durkheimem, Alexandrem Koyré, Romanem Ingardenem a Walterem Benjaminem. Dále pak například s Martinem Heideggerem či Hansem Georgem Gadamerem, Paulem Ricoeurem nebo Wilhelmem Diltheyem. Ač jsem žádného z nich nepotkal nikdy osobně, přesto jsem s nimi všemi hovořil. Projevil jsem zájem o jejich pohled na věc, zeptal se jich a oni odpovídali. Někdy složitě, jindy jasněji. Durkheim mi řekl, proč je národ jako výkladová kategorie tak integrovaný do lidské praxe. Ingarden mě zase naučil, jak rozpoznávat vědecký text od uměleckého. S Martinem Heideggerem jsem konzultoval ontologické otázky dějinnosti. Všechna tato témata, všechny tyto oblasti myšlení, ke mně nepřicházely samy od sebe – musel jsem je získávat pokládáním otázek.

Třetí rovinou dialogu, již ale nelze zcela oddělit od té předchozí, je dialog s oním minulým světem. Poučen u svých metodologických přátel z minulého století, vstupoval jsem do rozhovoru s dobou konce 19. století. Mé otázky směřovaly na text Josefa Pekaře z roku 1897, kterým odpovídal na útočný článek Theodora Mommsena. Jednou mě zajímalo, co ho vedlo k užívání kategorie národa (Durkheim), podruhé zase co je v jeho textu vpravdě vědecké (Ingarden). Zajímavé rovněž byly poznatky o myšlenkovém niveau české intelektuální elity sledované doby (Koyré). To všechno bylo předmětem rozhovorů, které jsem vedl s Pekařem, jeho textem a zmizelým světem.

všech věcí uvnitř tohoto horizontu správně posoudit podle blízkosti a vzdálenosti, velikosti a malosti. Ve shodě s tím znamená rozpracování hermeneutické situace získání správného horizontu pro otázky, které se nám kladou vzhledem k podání. [...] Kdo opomene vpravit se tímto způsobem do historického horizontu, z něhož promlouvá podání, ten významům obsahů tohoto podání neporozumí.“ (Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 265-266). Srovnej také Hans-Georg GADAMER, *Co je pravda?*, in: *Pravda a metoda II. Dodatky*. Rejstříky, Praha 2011, s. 51.

⁴⁷¹ Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 319: „To, že se výklad, jímž toho dosahujeme, uskutečňuje v řeči, neznamená přenesení se do cizího prostředí, nýbrž naopak obnovení původní komunikace smyslu.“

Zdá se tedy, že zakládajícím mechanismem historické vědy je položení otázky a z ní vyplývající dialog. Otázka je logikou humanitních věd vůbec, jak píše sám Gadamer.⁴⁷² Otázka přivádí do otevřenosti určitý problém, určité bytí.⁴⁷³ Přivádí bytí vskutku do jeho bytí, ze skrytosti do jeho pravdivosti. Na tomto místě se zdá být podstatnou ona spojnice mezi Heideggerem a jeho žákem. Důležité je, že položení takové otázky, která otevírá a odkrývá, není samozřejmé a musí být vždy pojato jako výkon, jako praxe: „*Pravda (odkrytost) musí být na jsoucnu vždy znovu vydobyta. Jsoucno je vytrháváno ze skrytosti. Faktická odkrytost je pokaždé jakousi loupeží.*“⁴⁷⁴ Pokud bych měl tuto úvahu posunout do konkrétní roviny své dosavadní práce, pak je třeba pochopit, co jsem v každé z kapitol dělal. Na počátku stál jeden text, obyčejné jsoucno v podobě papíru a písmenek. Osloven jím⁴⁷⁵, začal jsem se ho ptát a tím z něj udělal pramen. Nepřivedl jsem tím ze skrytosti pouze tento pramen, ale tím, že je to právě *pramen*, otevřel jsem horizont minulého světa. Tedy toho, co podle Heideggera jako jediné může být skutečně *minulé* (vergangen).

Zbývá zodpovědět ústřední a možná nejtěžší otázku ze všech - jaký je vztah mezi cestou a oním odkrýváním, respektive mezi metodou a pravdou. V této otázce se od Gadamera poněkud odchýlím, neboť se mi zdá vhodné zachovat pojem *metody* jako klíče k řešení přítomné situace historické vědy. Při svých interpretačních cestách jsem vyšel z jednoho pramene, avšak navštívil jsem mnoho „minulých“ světů. Podíval jsem se do světa reálných sociálních vztahů, které determinovaly jednající aktéry (Durkheim). Byl jsem v myšlenkovém světě Josefa Pekaře a Tomáše Masaryka (Koyré). Jeden z minulých světů nebyl vlastně vůbec minulý v klasickém slova smyslu, protože mě uvedl do sféry transcendentálních úvah o povaze historiografického textu (Ingarden). Čtvrtý z objevených světů byl pak zase při vší své „minulosti“ blíže než všechny ostatní, neboť mi ukázal, že já sám jsem ve skutečnosti dějinami (Benjamin). Zkušenost, kterou jsem nabyt při těchto cestách (metodách) nelze odsunout na druhou kolej, jako by neměly žádný význam. Naopak.

Co je metoda, jak jsem ji mohl zakusit při mém experimentu? Je to ono spolu-odkrývací, je to to, co směřuje otázku. Gadamer má zajisté pravdu, když říká, že nemůžeme historiografickou metodu chápat jako přírodovědci, tj. jako neutrální intersubjektivní nástroj k poznání nezávislé existující reality. Nástroj, kterého se může každý chopit a zaručit si tím kvalitu poznání. Na druhou stranu: lze opravdu myslet pojednání o minulém bez metody? Dějiny moderní historiografie jsou s

⁴⁷² Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 320: „*Textu v jeho smyslu totiž rozumíme pouze tak, že získáváme horizont otázky, jenž jako takový nutně zahrnuje také jiné možné odpovědi. Potud je smysl nějaké věty relativní vůči otázce, na niž tato věta odpovídá, což však znamená: smysl této věty nutně přesahuje to, co je v ní samé řečeno. Logikou humanitních věd, jak se ukazuje z této úvahy, je logika otázky.*“

⁴⁷³ Obecně se dá říci, že to je vlastnost řeči jako takové: „*Neskrytost jsoucího přichází k řeči ve zjevnosti výpovědi.*“ (Hans-Georg GADAMER, *Co je pravda?*, s. 47).

⁴⁷⁴ Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, s. 258.

⁴⁷⁵ Takové oslovení je výsledkem dosavadního života a má v zásadě do úplnosti nevystopovatelné kořeny. Každopádně žádná volba nepřichází z ničeho, má svůj původ.

metodologičností úzce spjaty, o tom asi není pochyb. Úkol spočívá v otázce, proč tomu tak je. A to nikoli pouze historicko-genealogicky (snaha vyrovnat se přírodním vědám), ale především ontologicky. V druhém ohledu se *methodos* jako cesta jeví být zakládajícím fundamentem možnosti vůbec přivádět minulé bytí k ne-skrytosti. Aspoň v rovině vědy, jak ji známe. Proto byla přeci jen Gadamerova kritická destrukce metody přehnaným konceptem, jenž při svém obrovském potenciálu přivést ke slovu dosud nevyslyšené, zakryl jiné. I zde se osvědčují Gorgiovy a Nietzscheovy myšlenky o vztahu pravdy a ne-pravdy, kterými jsem začínal svou cestu.

Když Gadamer četl Diltheye a jeho *Kritiku historického rozumu*, četl ji opravdu jako kantovskou práci. Tedy jako snahu založit historiografii jakožto vědu.⁴⁷⁶ A měl zajisté pravdu, neboť i Dilthey takto své dílo vnímal.⁴⁷⁷ Nicméně tím nepostihl celý rozměr otázky, kterou je možné uchopit ještě z jiného konce. Někdy je lépe nečíst Kanta jako Kanta. Sám Immanuel Kant, když formuloval cíl kritiky čistého rozumu, uvedl, byť nepatrně, svou situaci: „*U těchto věd [přírodovědy a matematiky], jelikož jsou skutečně dány, se lze jistě právem ptát, **jak** jsou možné; neboť že jsou možné, je dokázáno jejich skutečností.*“⁴⁷⁸ Pro Kanta nebylo otázkou, jestli ony vědy jsou možné, ale chtěl vyložit, jak se dějí. I přes značnou aprioritu jeho tázání, která je tak často zdůrazňována (a bezesporu správně), se v něm nachází určitý dějinný moment, jemuž je třeba rozumět. I Kant odpovídá na přítomnou situaci doby, na stav současné vědy a metafyziky. Stejnou myšlenkou byl veden i Wilhelm Dilthey: „*Je ale otázkou, zdali je možná nějaká teorie poznání dějin, kterou on sám [myšleno Kant] nepřinesl, v rámci jeho pojmů.*“⁴⁷⁹ Když Hans-Georg Gadamer začal analyzovat moderní snahy o ustavení historiografie jako vědy, která by chtěla být založena na určité metodě, vyšel z teze, že humanitní vědy o člověku takovou metodu mít nemohou. Zakryl tím ale důležitý fakt, že historická věda jako metodologizovaný přístup k minulosti existuje. Tudíž místo kritiky epistemologie z pozice hermeneutiky, jak se o ni pokoušel Gadamer, já nabízím úkol hermeneutického pochopení toho, co taková epistemologie historicky znamená. Tedy otázka musí znít: co je *methodos* jako hledání cesty k minulému?

Proti Havelkovi a dalším mohu ze své empirické zkušenosti nakonec namítnout, že metody nejsou vedle sebe stojící mody poznání dějin, mezi kterými se kulturně a mentálně podmíněně volí. Jsou to bytostné, horizonty minulého zakládající cesty, jejichž cílem je přivést k pravdě skryté minulé bytí. A to v obou Heideggerových smyslech: 1) samotnou věc jako pramen 2) její kontext (minulý svět). Z tohoto důvodu jednak nemůže platit, že jsou navzájem indiferentní, a ani to, že jsou

⁴⁷⁶ Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I.*, s. 199-200.

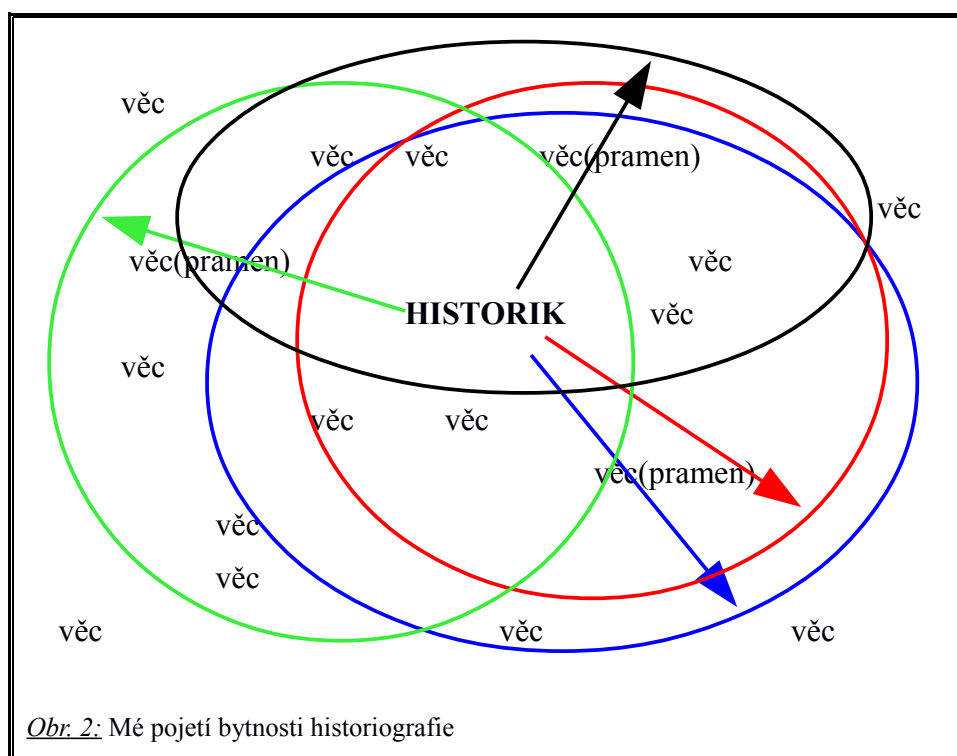
⁴⁷⁷ Srovnej například Wilhelm DILTHEY, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 235-236.

⁴⁷⁸ Immanuel KANT, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, s. 45.

⁴⁷⁹ Wilhelm DILTHEY, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 236.

všechny „stejně pravdivé“. Jsou vždy součástí člověka a jeho bytí-tu jakožto starosti. Jsou otázkou přítomnosti, a tak nemůžou být jen *nástroji* poznání. Jsou poznáváním. Tak mimo jiné rozumím Deschampsovi a jeho verši „*Nic nepozná ten, kdo na cesty se nevydá.*“ a zároveň Heideggerovu „*Být pravdivý ve smyslu být odkrývající je způsob bytí pobytu.*“⁴⁸⁰ Poznávání není něco, čeho se chápeme, ale čím v důsledku *jsme*.⁴⁸¹

Podle Platóna, aspoň jak se vyjádřil v svém známém kontroverzním sedmém listě, jsou k poznání věci potřeba tři důležité prvky: jméno, výměr a obraz.⁴⁸² Jméno už jsem uvedl: *methodos*. Za výměr lze považovat toto: *methodos* je cesta člověka k odkrytí minulého světa. A zde je obrázek (Obr. 2):



Obr. 2: Mé pojetí bytnosti historiografie

Platón o obrázcích jako součásti poznání píše: „*Třetí je to, co je malováno a smazáváno, soustruhováno a ničeno, avšak s pravým kruhem, k němuž se všechno to vztahuje, se neděje žádná z těchto změn, neboť ten je něco jiného než tyto věci.*“⁴⁸³ Platón v této části mluví pravděpodobně o

⁴⁸⁰ Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, s. 256.

⁴⁸¹ K historii základního posunu hermeneutiky z oblasti epistemologie k ontologii viz Paul RICOEUR, *Úkol hermeneutiky*, Praha 2004.

⁴⁸² PLATÓN, *List sedmý*, in: Platónovy spisy 5, Praha 2003, s. 471 (342a-342b). Tento zvláštní platónský text rozebral i Gadamer. Viz Hans-Georg GADAMER, *Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief*, in: *Gesammelte Werke* 6, Tübingen 1985, s. 90-115. Anglicky v Hans-Georg GADAMER, *Dialectic and Sophism in Plato's Seventh Letter*, in: *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*, New Haven-London 1980, s. 93-123.

⁴⁸³ PLATÓN, *List sedmý*, s. 471 (342c).

ideji daného obrázku, která s ním sice úzce souvisí, ale není s ním totožná. Jaká je tedy idea mnou představené bytnosti historické vědy v návaznosti na úvahy o metodě?

Jejím jádrem není minulé událost. V základu stojí člověk, jemuž se dějiny ukazují a bez něhož by neměly ten význam, který mají. Je to tedy člověk, jenž se vydává na cestu k minulosti a potud je to „jeho“ minulost. Primární zkušenost s tím, že dějiny nějak jsou, pramení ze zkušenosti vlastní časovosti. Obrat k poznávání dějin tedy není úplně náhodný. Člověk vržený do světa je obklopen věcmi, z nichž některé pochází z doby, jíž nebyl přímým účastníkem. Takové věci v jistou chvíli osloví.⁴⁸⁴ Osloví je se dvěma záměry: 1) Odkrýt dané jsoucno v jeho bytí. To znamená, že pokud máme při ruce například kladivo po svém pradědečkovi, pak nám nejde jen o to, že se jedná o kladivo. Je třeba ho oslovit jako *kladivo z doby Protektorátu*. 2) S tím souvisí druhý záměr, jehož cílem je odkrytí souvislostí daného jsoucna. Uchopení kladiva jako protektorátního kladiva úplně nedostačuje, dokud neporozumíme tomu, co je to *Protektorát*.

A tak se dostávám k významu metody. Ono oslovení věci, které z ní dělá pramen, je odkrývající ve smyslu představeném výše. Odkrývá a otevírá, čímž zakládá možnost minulosti jako minulosti vůbec nějak *být*. Zároveň ono oslovení začíná cestu, protože každé odkrývání minulosti je proces dějící se v čase, je to výkon. Z tohoto pohledu je cestou (*methodos*), přičemž odkrývání minulého světa je opravdu něčím jako procházka krajinou. Cesta vede chodce a rozevírá obzor, v němž se mu určité věci ukazují a zasazují do své smysluplnosti. Na druhou stranu nikdy nezapomíná na sebe samého a horizont před sebou vnímá jako hranici, od které je vždy nepřekročitelně oddělen.

Na obrázkovém schématu je takové odkrývání skrze dotazovaný pramen znázorněno. Historik, obklopen a osloven věcmi, vznese dotaz (ve směru historického poznání) na některou z nich a z té se tím pádem stane pramen. Skrze věc *jako* pramen může být konstituován (odkryt, přiveden k pravdě) horizont minulého světa. Barevné kruhy jsou takové horizonty. Šipky pak znázorňují *metody*, to znamená cesty podstatně spojené s výslednou podobou minulého světa.

Všechny cesty vychází od člověka (historika). Každá ale jiným směrem, některé si jsou bližší a jiné zase vzdálenější. Vytvořený horizont začne pohlcovat ostatní věci, které kolem člověka jsou, a začne je ze svého okraje osvětlovat, přivede je k rozumění. Některé metody prochází stejným pramenem, avšak tvoří jiný horizont. Důležité také je, že určité věci se s daným horizontem zcela minou, neb tento je nedovede pojmout. Historik se pak může nacházet uvnitř několika paralelní horizontů. Podstatné je, že všechny jsou v určité ontologické jednotě, jsou v čase daného pobytu.

⁴⁸⁴ Proč zrovna tu či onu věc záleží na aktuální přítomné situaci a lze jen těžko hledat zobecnění. I zde platí de Certeauova teze, že historie má svou historicitu.

Právě taková časová jednota všech možných cest (výpovědí), jejich provázanost s dějinností člověka, má zcela fundamentální význam: „*To, že každá výpověď, jak bylo řečeno výše, má svůj horizont situace a svou funkci oslovení, je proto jen základnou pro mnohem širší závěr, že dějinnost všech výpovědí odkazuje na zásadní konečnost našeho bytí. To, že výpověď obnáší víc než pouhé zpřítomnění nějakého vyskytujícího se stavu věcí, především znamená, že náleží k celku nějaké dějinné existence, je současná se vším, co v ní může být přítomné.*“⁴⁸⁵ Člověk, jazyk, poznání, dějiny, to všechno se „děje“ v jisté součinnosti najednou. Moderní věda má tendenci odpojovat jedno od druhého a ztrácet ze zřetele moment ontologické jednoty. Jeden prvek pak bere jako narušení sféry druhého, jako svou překážku k překonávání. V určitém čase pak dojde k vyčerpání všech parciálních možností a tím vyvstane nový úkol myšlení, který není ničím jiným než na začátku zmíněnou ohlašující se „metafyzickou touhou“.

Na závěr je potřeba si ještě položit důležitou námitku: čím se mé pojetí liší od paralelnosti paradigmát Miloše Havelky a vůbec od gnozeologického relativismus? To mě přivádí znovu k pojmu *pravdy*. Paradigmata v Havelkově významu jsou všechna stejně hodnotná a oprávněná.⁴⁸⁶ Už to samo o sobě předpokládá nezávislé místo, z něhož je toto možné říci, anebo apriorní spekulaci. Z přijetí této teze o rovnocennosti ale musí nutně vyplynout otázky: k čemu potom všechna paradigmata jsou? Jaký je mezi nimi vztah? Úplně oddělení paradigmát vede v důsledku k zastavení dialogu a konci myšlení. Stejně jako prohlášení jednoho pohledu za absolutní poznání daného.

Řešení ukázal už před dvěma a půl tisíci lety Platón: „*Jest totiž nutno to poznávati obojí zároveň, a stejně tak i nepravdu a pravdu o veškerém jsoucnu, s velikým úsilím a s vynaložením dlouhého času, jak jsem řekl již na počátku.*“⁴⁸⁷ Pokud bych měl jeho poučku převést do jazyka své práce, řekl bych, že při přemýšlení o určitém fenoménu musíme vždy myslet jak jeho odkrytost (pravda), tak i zakrytost (nepravda). To znamená, že je třeba být si vědom toho, že naše cesty (metody) určité věci odkrývají, ale zároveň mnohé zakrývají. Jsou pravdivé i nepravdivé zároveň.

Já sám jsem v této práci podnikal interpretační cesty k jednomu Pekařovu textu a odhaloval jsem nejrůznější více či méně minulé světy, nepostupoval jsem v rámci na sobě nezávislých paradigmatech. Tedy do jisté míry ano, avšak přiznáním takové skutečnosti jako definitivní bych ztratil ze zřetele význam celku mého pokusu. Jedna vylučovala druhou, jiné se zase částečně doplňovaly či překrývaly. Všechny však směřovaly k poznání jednoho textu, jedné brožury, která tak získala mnoho podob, kterými *být*. Avšak přiváděním různých minulých světů ke slovu a rozumění, dostávalo se mi poznání. Nikoli však v naivní kumulativní formě, v níž by výsledek byl sumou částí. Spíš jsem získal velmi těžko vyjádřitelnou zkušenost o poznávání – člověka, dějin a

⁴⁸⁵ Hans-Georg GADAMER, *Co je pravda?*, s. 53.

⁴⁸⁶ Miloš HAVELKA, *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“?*, s. 104.

⁴⁸⁷ PLATÓN, *List sedmý*, s. 473 (344b).

historiografie. Tugendhatovo rozlišení *aufzeigen* a *entdecken* má u mě silné zastání právě díky praktickému experimentu, který jsem podstoupil V jeho průběhu jsem ukazoval nejrůznějších podoby minulého (*aufzeigen*) v návaznosti na Pekařovy *Čechové jako apoštolové barbarství*, hledal jsem nejrůznější zákoutí a skrytosti daných cest, a tím (tj. jedině praxí) jsem odkrýval (*entdecken*) pravdu jejich bytí. Ta je ovšem daleko hlubší a přesahuje jednoduché, v jazyce ukotvené teze, soudy a výroky.⁴⁸⁸ Pravda je nakonec zkušenost.

Pokud čtenář, spatříc blížící se konec mé práce, nabývá pocitu, že nedostal jasnou odpověď a celý problém se mu zdá ještě složitější, pokud před sebou vidí ještě více otázek než předtím, pak mému textu porozuměl pravděpodobně správně. Nedostál bych svému vlastnímu pojetí metody jako cesty, když bych přišel s finálním řešením. Dosavadní úvahy jsou tak spíše zastavením, přestávkou a odpočinkem na stezce poznání. Jsou jakýmsi bleskem, který na chvíli osvětlil sledovaný prostor, aby záhy zhasl a nechal pozorovatele samotného a napospas tmě. Následný fenomén tzv. „zamotané hlavy“ není vadou, je naopak bezprostředním důkazem, že myšlení je v pohybu. Je příznakem naděje a ohlašující se možnosti.

6.5. Metajazyk a neutrální půda výpovědi

Dosavadní výklad směřoval k jistému překonání nebo přeformulování Havelkova rozlišení tří paradigmat historické vědy (ontologické, mentalistické, lingvistické). Jak se ale vyhnout případné námitce, že jde pouze o jedno z dalších paradigmat, případně že můj návrh řešení přítomné situace historické vědy je možné zařadit do těch už stávajících. V první řadě je zapotřebí porozumět tomu, čím můj výklad vskutku *je*. Rozhodně si nedělá nárok na absolutní nehybnou platnost, ač směřuje k základům. Ani nechce být násilným diktátem skutečnosti, byť je tezí. Je to svého druhu odpověď na otázku přítomné situace, přesněji jedna z odpovědí.⁴⁸⁹ Tak mu je nutné rozumět. S tím, že každý výrok je jen další otázkou a takto donekonečna.

Gadamer na konci jedné své kratší práce dospěl k oprávněnému závěru, že o pravdivosti a nepravdivosti člověk v humanitních vědách nemůže rozhodnout jinak než v řeči, v jazyce.⁴⁹⁰ A totéž platí i o pravdě o humanitních vědách. Jiné prostředky nemá, i když si může jako přírodovědec domnívat že ano. Konečné vyjádření poznání je jazykového charakteru a jen uvnitř jazyka mu je možné rozumět. Z tohoto důvodu nemohu já ani mé teze *být* nějak podstatně *jinde* než například

⁴⁸⁸ Proto se mi zdá smysluplné hovořit s Heideggerem o odvozenosti tradičního pojetí pravdy jako shody úsudku a věci.

⁴⁸⁹ Hans-Georg GADAMER, *Co je pravda?*, in: *Pravda a metody II. Dodatky*. Rejstříky, Praha 2011, s. 51: „*Poslední logickou formou takové motivace každé výpovědi je otázka. Primát v logice náleží nikoli soudu, nýbrž otázce, jak také dějinně dosvědčují platónský dialog a dialektický původ řecké logiky. Primát otázky vůči odpovědi však znamená, že výpověď je bytostně odpovědí.*“

⁴⁹⁰ Hans-Georg GADAMER, *Pravda v humanitních vědách*, in: *Pravda a metody II. Dodatky*. Rejstříky, Praha 2011, s. 43-44.

Miloš Havelka se svými úvahami, abych mohl vznést autoritativní a konečný soud o pravdě o historiografické metodologii. Neutrální půda neexistuje, neb všichni jsme v jazyce, v rozumnění a v dějinách. To ovšem není důvod k rezignaci, je to spíše podnět k další práci.

Někteří bystří pozorovatelé totiž více či méně postřehli, že jazyk souvisí s ontologií.⁴⁹¹ To znamená, že ho nemusíme chápat jako překážku poznání, jak by se o to možná snažili někteří interpreti jazykového obratu, ale něco, co stojí v jeho základu. Zdeněk Vašíček věnoval ve své poslední práci velký prostor tomu, aby zodpověděl otázku, jak je možné založit filozofii o filozofii. A hned na začátku došel k poznání, že zvláštnost takového myšlení tkví v tom, že je součástí sebe samého, což vede k nutné aporičnosti.⁴⁹² Vašíček odmítl možnost založení transcendentního místa pozorování v absolutnu, které by mohlo nabídnout prostor pro neutrální výpověď. Problém je čistě ontologický, protože absolutno předpokládá naprostou bezvztahovost a dokonalou transcendenci - jak by tedy mohlo být člověku dostupné? Jako problematická se ukazuje i možnost sebereflexe založená apriorně v subjektu, která by mu z jeho povahy byla dána. Znamenala by totiž podle Vašíčka zvláštní dualitu, v níž by člověk byl zároveň subjektem i objektem, a znovu by se nevyhnula nějakému apriornímu postulování. Z toho všeho se snaží vybruslit tezi, kterou založil na povaze jazyka. Ten umožňuje autoreferenci, aniž by tato byla primárním cílem.⁴⁹³ Jazyk je tedy otevřen pro myšlení, což vlastně naznačuje i Hayden White při úvaze o ironii, jak jsem ukázal na samém začátku této práce.

Metafyzika, o níž mi tu jde, je problém.⁴⁹⁴ Především je třeba odmítnout (a v tom souhlasím s Vašíčkem), že bychom mohli metafyziku chápat jako nauku o něčem nehybném a strnulém, o což se dost hloupě snažil vulgární marxismus-leninismus.⁴⁹⁵ Spíše můžeme mluvit, i když poněkud formalisticky, o snaze postihnout celek.⁴⁹⁶ Kolem této tendence se tak či onak potulují snad všechny známé filozofie - nebo alespoň ty, které za něco stojí. Nicméně pokud už je taková snaha naplněna a celek je ustaven, vždy dojde ke dvěma aporiím: 1) můžeme pronést takový výrok, jenž do daného celku nespadá (například vůči křesťanství by to mohly být vzneseny otázky „proč je Bůh?“ nebo „proč je Bůh nekonečný?“) 2) člověk o celku může vypovídat buď jako jeho účastník nebo jeho

⁴⁹¹ Z novějších domácích textů viz především Zdeněk VAŠÍČEK, *Jak se dělají filosofie*, Praha 2012, s. 57-78 a Jan HORSKÝ, *Teorie a narace (typy a zápletky) - příkré protiklady nebo prostupující se kategorie?*, in: Jan HORSKÝ-Juraj ŠUCH (edd.), *Narace a (živá) realita*, Praha 2012, s. 9-27.

⁴⁹² Zdeněk VAŠÍČEK, *Jak se dělají filosofie*, s. 15-16 a 164-171.

⁴⁹³ Pěkným příkladem budiž výrok „každá hypotéza může být revidována“, jenž autoreferenčně mluví i sám o sobě a popohání tím další úvahy. Zde tedy leží ne-apriorní založení možnosti sebereflexe. Viz Zdeněk VAŠÍČEK, *Jak se dělají filosofie*, s. 170.

⁴⁹⁴ Srovnej Zdeněk VAŠÍČEK, *Metafyzika dnes*, in: Podmínky volby, Praha 2003, s. 153-158.

⁴⁹⁵ Zdeněk VAŠÍČEK, *Jak se dělají filosofie*, s. 127.

⁴⁹⁶ Shodně i Schmidinger: „„Předmět“ metafyziky neobsahuje ani nepředstavitelné (věci) onoho světa, ani něco tajemně mystického, není ničím jiným než systémem, resp. mnohostí systémů, jež mají tendenci obsáhnout skutečnosti.“ (Heinrich SCHMIDINGER, *Úvod do metafyziky*, Praha 2012, s. 27).

pozorovatel - v prvním případě není na neutrálním místě a v druhém musí postulovat jiný celek.⁴⁹⁷ Všechny tyto námitky byly v dějinách filozofie propracovávány jen z jediného důvodu: „*Metafysika u druhých je prostě nesnesitelná!*“⁴⁹⁸ Tím se neříká nic jiného, než že metafyzika není ani tak problém pro filozofii jako problém pro člověka, jenž chce prosazovat (nereflektovaně) pouze tu svou. Odmítání metafyzik jako řešení problému definitivních počátků je snad jediná metafyzická jistota, kterou je člověk schopen bezesporně vykázt. Zkrátka: „*Metafysika není ostatně nadarmo femininum. Platí o ní to, co tvrdil lord Byron o ženách - nelze žít ani s nimi, ani bez nich.*“⁴⁹⁹ Na jiném místě o tom samém poznamenává, že pokud je nějaký problém vyřešen, pak nemá ve filozofii místo.⁵⁰⁰ Proto problém metafyziky nemůže být v posledku vyřešen nikdy (ani pozitivně, ani negativně), protože je bytostí filozofie samé.

Tedy o co se vlastně mohla pokusit má práce, když si jako cíl na začátku vytyčila ohledat „metafyziku historiografie“? Tato otázka by byla zajisté položena na začátku, pokud by vedoucím práce byl Immanuel Kant, avšak já ji kladu na samý konec. Na konec mimo jiné pro to, aby byla dokladem otevřenosti mých úvah. Cílem předložené práce bylo odpovědět na oslovení přítomnou situací historiografie. Odpověď není nikdy zcela libovolná, protože je odpovědí, ale není ani zcela otrocká, neboť nemusí být vůbec sdělena. Odpověď také není nikdy definitivní, protože je sama otázkou. Tedy na rozdíl od Kanta nechci podat prolegomenu pro každou další historiografii. Jen skromně, avšak odhodlaně přináším svou odpověď na to, co nás (nebo aspoň mě) oslovuje. Jestli je můj příspěvek patřičnou odpovědí na otázku přítomnosti historické vědy, ukáže zase jen další myšlení. Další otázky a další odpovědi.

6.6. Epilog a úkol myšlení

Jak si laskavý čtenář, pokud se mnou prošel celou cestu až sem, mohl povšimnout, mé úvahy jsou silně ovlivněny filozofií Martina Heideggera. Necítím se být kompetentním vykladačem jeho myšlenkového odkazu, ale hrdě soucítím s údivem, který už kdysi dávno artikulovala jeho slavná milénka.⁵⁰¹ A jelikož jsem svou práci otevřel jeho slovy, tak ji právě s ním ukončím.

⁴⁹⁷ Srovnej Zdeněk VAŠÍČEK, *Metafysika dnes*, s. 155.

⁴⁹⁸ Zdeněk VAŠÍČEK, *Jak se dělají filosofie*, s. 128.

⁴⁹⁹ Zdeněk VAŠÍČEK, *Jak se dělají filosofie*, s. 36. I jeden z největších oponentů tradiční metafyziky cítil její zvláštní povahu, když poznamenal: „*Je-li metafyzika vědou, čím to, že se nemůže domoci všeobecného a trvalého uznání jako vědy ostatní? A jestliže vědou není, jak je možné, že se přesto neustále chlubit zdáním vědeckosti a šálí lidskou rozvažovací schopnost nikdy neuhasínajícími, ale také nikdy nesplněnými nadějemi?*“ (Immanuel KANT, *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, Praha 1992, s. 23).

⁵⁰⁰ Zdeněk VAŠÍČEK, *Metafysika dnes*, s. 158.

⁵⁰¹ Hannah Arendtová v časopise Merkur z roku 1969: „...bouře, která se táhne Heideggerovým myšlením – stejně jako bouře, která na nás dýchá ještě po tisíciletích z díla Platonova – nepochází z tohoto století.“ (Citováno dle Walter BIEMEL, *Martin Heidegger*, Praha 1995, s. 210).

V roce 1964 napsal Martin Heidegger jednu ze svých nejzvláštnějších a nejodvážnějších statí, v originále s názvem *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*.⁵⁰² V ní postavil filozofii své doby do jejího konce, tedy do místa, ve kterém se dostává do shromáždění všech svých možností. Projevem takového konce je emancipovaná povaha moderních partikulárních věd hledající nezávislost právě na samotné filozofii, ačkoli jsou v ní bytostně založeny a nemohou se jí v konečném důsledku nikdy zbavit.⁵⁰³ A právě v tuto chvíli, v tento jedinečný moment, je třeba pochopit, co je ve skutečnosti hlavní otázkou myšlení (*Sache des Denkens*), co je sporné a je nutno objasnit, i když by to znamenalo odmítnutí dosavadní tradice a její překonání. Je nutné podle Heideggera přivést ke slovu to, co zůstává nevysloveno, myslíme-li v rámci současné filozofie. Svou úvahu zakončuje větou: „*Úkolem myšlení by pak bylo vydat dosavadní myšlení všanc určení věci myšlení.*“⁵⁰⁴

Jaký význam mají tyto úvahy ve vztahu k přítomné fundamentální situaci historické vědy? Patrně není možné přenést tak silný a hluboce vystavěný koncept na pole jedné dílčí vědy. Přesto ale nejsou Heideggerovy myšlenky úplně bez významu. Současná historiografie se, jak se zdá, dostává do polohy, kdy vyčerpává všechny možnosti jak naplňovat svou bytnost, tj. být vědou o dějinách. Je však bezpodmínečně nutné porozumět tomu, o co zde kráčí. Historická věda není založena sama v sobě a její cíl není v ní samé, jak se někdy snaží nesmyslně tvrdit. Je to svého druhu také odpověď. Odpověď na dějinnost, respektive lidskou zkušenost dějinnosti a časovosti. Je „pouze“ jedním ze způsobů, jak na tento základní rys lidské existence odpovědět a jak mu rozumět. A možná právě tento způsob došel ke svému cíli, ač na závěr svých dějiny obvykle každý fenomén vytváří kolem sebe neochvějnou auru vlastní nenahraditelnosti.

Nechci být pesimistou (respektive optimistou), nicméně se mi zdá, že historiografie v Heideggerově smyslu přichází na svůj konec, v němž se završují její dějiny. Možná se historická věda v debatách o vědeckosti dostala na hranice svých možností a je tedy dnes jen na každém člověku, jak se k situaci postaví a jaké stanovisko (ať už vyhraněné nebo umírněné k zúčastněným stranám) zastane. Jistou ukázkou může být právě ono uznání paralelnosti paradigmat, jak se o to velmi kultivovaně snaží Miloš Havelka. Zdá se, jako by se myšlení zastavilo, uvízlo ve vlastní pasti

⁵⁰² Martin HEIDEGGER, *Konec filosofie a úkol myšlení*, in: *Konec filosofie a úkol myšlení*, Praha 1993, s. 7-35.

⁵⁰³ Heidegger už v roce 1929 během slavné davoské disputace s Ernstem Cassirerem naznačil konceptuální kolonialismus moderní vědy: „*Kolem r. 1850 je tomu tak, že jak duchovědy, tak i přírodní vědy obsadily celek poznatelného, takže vzniká otázka: co ještě zbývá filosofii, jestliže je celek jsoucná rozdělen mezi vědy? Zbývá už jen poznání vědy, nikoli jsoucího.*“ (Martin HEIDEGGER, *Davoská disputace mezi Ernstem Cassirerem a Martinem Heideggerem*, in: *Kant a problém metafyziky*, Praha 2004, s. 237). Před filozofií tak neleží úkol najít si místo mezi vědami a tedy *být další vědou*. Musí uchopit *vědeckost* jako takovou.

⁵⁰⁴ Martin HEIDEGGER, *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 35. Uvedu zde ještě původní verzi, neboť český překlad se mi zdá oslabený: „*Die Aufgabe des Denkens wäre dann die Preisgabe des bisherigen Denkens an die Bestimmung der Sache des Denkens.*“ (s. 34).

a došlo ke svému konci. Sebekriticky se ptám: není i můj příspěvek dokladem tohoto konce, protože nedovedl překročit horizont přítomné situace?

Možná.

Každopádně už v roce 1934 se k dnešnímu problému vyslovil Jan Patočka: „*Domnívat se, že lze určit dějiny oklikou přes dějepis, znamená domnívat se, že teorie o věci je aspoň zde snáze určitelná nežli předmět sám.*“⁵⁰⁵ Bez ohledu na mou práci a její přínos, třeba přítomná situace historické vědy vyslyší tento starodávný výrok, nesený toho času českým filozofem, a pochopí, že se dostala na okraj pověstného útesu, z něhož už je možné zahlédnout nový úkol. Úkol, na který ale nestačí, protože problém dějin nekonečně přesahuje problém historiografie.

⁵⁰⁵ Jan PATOČKA, *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu*, in: *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 35.

7. Seznam použité literatury a pramen

Pramen

Josef PEKAŘ, *Čechové jako apoštolové barbarství*, Praha 1897

Literatura

Předložený seznam literatury není úplný. Na příslušných místech mé práce jsou citovány ještě další, zde neuvedené texty.

Oswald BALZER, *List otwarty do Dr. Theodora Mommsena*, Lwów 1897

Walter BENJAMIN, *Agesilaus Santander*, Praha 1998

Walter BENJAMIN, *The Arcades Project*, Harvard University Press 2002

Walter BENJAMIN, *Das Passegen-Werk*, Frankfurt am Main 1983

Walter BENJAMIN, *Vybrané spisy I. Literárněvědné studie*, Praha 2009

Walter BENJAMIN, *Vybrané spisy II. Teoretické pasáže*, Praha 2011

Rudolf BERNET-Iso KERN-Eduard MARBACH, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, Praha 2004

Ernst BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1903

Rudolf BERNET-Iso KERN-Eduard MARBACH, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, Praha 2004

Kateřina BLÁHOVÁ, *České dějepisectví v dialogu s Evropou (1890-1914)*, Praha 2009

Ivan BLECHA, *Proměny fenomenologie. Úvod Husserlovy filosofie*, Praha 2007

Marc BLOCH, *Obrana historie aneb Historik a jeho řemeslo*, Praha 2011

Raymond BOUDON, *Bída relativismu*, Praha 2011

Bertolt BRECHT, *Pouliční scéna*, in: *Myšlenky*, Praha 1958, s. 50-60

Susan BUCK-MORSS, *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Baskerville 1989

Ernst CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wisseschaft der neueren Zeit. Band 4*, Hamburg 2000

Ernst CASSIRER, *Philosophie der Aufklärung*, Hamburg 2007

Michel de CERTEAU, *Psaní dějin*, Brno 2011

Annalisa COSENTINO, *Vědecký realismus a literatura. Česká teorie, kritika a literární historie v letech 1883-1918*, Praha 2011

Miroslav ČERVENKA, *Symboly, písně a mýty*, Praha 1966

René DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii. Pravidla pro vedení rozumu*, Praha 2000

Wilhelm DILTHEY, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Entwürfe zu Kritik der historischen Vernunft*, in: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main 1981, s. 235-364

James DINGLEY, *Nationalism, Social Theory and Durkheim*, Hampshire 2008

Dalibor DOBIÁŠ (ed.), *Rukopis královédvorský / Rukopis zelenohorský*, Brno 2010

Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, Praha 2002

Émile DURKHEIM, *Pravidla sociologické metody*, Praha 1969

Émile DURKHEIM, *Společenská dělba práce*, Brno 2004

Bohdan DZIEMIDOK-Peter McCORMICK (edd.), *On the Aesthetics of Roman Ingarden. Interpretations and Assessment*, Dordrecht-Boston-London 1989

Mircea ELIADE, *Mýtus o věčném návratu. Archetypy a opakování*, Praha 2009

Joachim FEST, *Theodor Mommsens zwei Wege zur Geschichte*, in: *Wege zur Geschichte*, Zürich 1992, s. 29-70

Hans-Georg GADAMER, *Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief*, in: *Gesammelte Werke* 6, Tübingen 1985, s. 90-115

Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I. Nárys filosofické hermeneutiky*, Praha 2010

Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky*, Praha 2011

Hans-Georg GADAMER, *Problém dějinného vědomí*, Praha 1994

John Lewis GADDIS, *The Landscape of History. How Historians Map the Past*, Oxford 2002

Włodzimierz GALEWICZ-Elisabeth STRÖKE-Władysław STROŻEWSKI, *Kunst und Ontologie. Für Roman Ingarden zum 100. Geburtstag*, Amsterdam-Atlanta 1994

Jaroslav GOLL, *Dějiny a dějepis*, in: *Vybrané spisy drobné I*, Praha 1928, s. 1-27

František GRAUS, *Die Nationenbildung der Westslaven im Mittelalter*, Sigmaringen 1980

Jean GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, Praha 2011

- Jean GRONDIN, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zu Gadamer*, Darmstadt 2001
- Ludo Moritz HARTMANN, *Theodor Mommsen. Eine Biographische Skizze*, Gotha 1908
- Josef HANZAL, *Josef Pekař. Život a dílo*, Praha 2002
- Michael HAUSER, *Cesty z postmodernismu. Filosofická reflexe doby přechodu*, Praha 2012
- Miloš HAVELKA, *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“?!*, in: *Ideje-dějiny-společnost. Studie k historické sociologii vědění*, Brno 2010, s. 95-119
- Miloš HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, Praha 1997
- Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, Praha 2008
- Martin HEIDEGGER, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: *Gesamtausgabe 1. Frühe Schriften*, Frankfurt am Main 1978, s. 415-433
- Martin HEIDEGGER, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, Praha 2004
- Martin HEIDEGGER, *Konec filosofie a úkol myšlení*, in: *Konec filosofie a úkol myšlení*, Praha 1993, s. 7-35
- Martin HEIDEGGER, *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, Praha 2008
- Roland J. HOFFMANN, *T.G.Masaryk und die tschechische Frage*, München 1988
- Jiří HOLÝ, *Práce a básnivost. Estetický projekt světa Vladislava Vančury*, Praha 1990
- Burt C. HOPKINS, *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*, Dordrecht-Boston-London 1993
- Jan HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*, Praha 2009
- Jan HORSKÝ, *Teorie jako konstitutivní rys vědeckosti a jejich místo v českém dějepisectví*, *Dějiny-teorie-kritika* 2/2011, s. 311-328
- Edmund HUSSERL, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, Praha 2004
- Roger CHARTIER, *Na okraji útesu*, Červený Kostelec 2010
- Arkadiusz CHRUDZIMSKI, *Die Erkenntnistheorie von Roman Ingarden*, Dordrecht-Boston-London 1999
- Roman INGARDEN, *O poznávání literárního díla*, Praha 1967
- Roman INGARDEN, *Studia z estetyky I*, Warszawa 1966
- Roman INGARDEN, *Umělecké dílo literární*, Praha 1989

- Wolfgang ISER, *Jak se dělá teorie*, Praha 2009
- Bohumil JIROUŠEK, *Jaroslav Goll. Role historika v české společnosti*, České Budějovice 2006
- Zdeněk KALISTA, *Josef Pekař*, Praha 1994
- Immanuel KANT, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001
- Karl KAUTSKY, *Theodor Mommsen*, Die Neue Zeit 22, 1903-1904, č. 6, s. 161-167
- Reinhart KOSELLECK, *Begriffsgeschichten*, Frankfurt am Main 2006
- Pavel KOUBA, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Praha 2005
- Alexandre KOYRÉ, *Galileo and Plato*, Journal of the History of Ideas 4, 1943, s. 400-428
- Alexandre KOYRÉ, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, Praha 2004
- Jana KRUŽÍKOVÁ, *Heideggerovo pojetí vědy*, Praha 2010
- Martin KUČERA, *Rakouský občan Josef Pekař (kapitola z kulturně politických dějin)*, Praha 2005
- Thomas S. KUHN, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 2008
- František KUTNAR, *Obrozenské vlastenectví a nacionalismus. Příspěvek k národnímu a společenskému obsahu češství doby obrozenské*, Praha 2003
- František KUTNAR-Jaroslav MAREK, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, Praha 2009
- Ludmila LANTOVÁ, *Hledání hodnot (O literární kritice devadesátých let)*, Praha 1969
- Chris LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Köln-Weimar-Wien 1997
- Milan MACHOVEC, *Tomáš G. Masaryk*, Praha 1968
- Tomáš Garrigue MASARYK, *Česká otázka*, in: Spisy T.G.Masaryka 6, Praha 2000
- Tomáš Garrigue MASARYK, *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*, in: Spisy T.G.Masaryka 6, Praha 2000
- Tomáš Garrigue MASARYK, *Naše nynější krize*, in: Spisy T.G.Masaryka 6, Praha 2000
- Tomáš Garrigue MASARYK, *Pokus o konkrétní logiku (třídění a soustava věd)*, in: Spisy T.G.Masaryka 3, Praha 2001
- Tomáš Garrigue MASARYK, *Teorie dějin podle zásad T.H.Buckla*, in: Spisy T.G.Masaryka 17, Praha 1998, s. 97-146

- Tomáš Garrigue MASARYK, *Základové konkrétní logiky (třídění a soustava věd)*, in: Spisy T.G.Masaryka 2, Praha 2001
- Ursula I. MEYER, *Paul Ricoeur. Die Grundzüge seiner Philosophie*, Aachen 1991
- Theodor MOMMSEN, *An die Deutschen in Österreich*, Neue Freie Presse, 31.října 1897, s. 1
- Theodor MOMMSEN, *Reden und Aufsätze*, Berlin 1905
- Friedrich NIETZSCHE, *O užitku a škodlivosti historie pro život*, in: Nečasové úvahy, Praha 2005, s. 75-147
- František PALACKÝ, *Dějiny národa českého v Čechách i v Moravě*, Praha 199
- Roman PAZDERSKÝ, *Styčné plochy v postulátech dějepisné propedeutiky Jaroslava Golla a Tomáše G. Masaryka v 80. letech 19. století*, Dějiny-teorie-kritika 8, 1/2012, s. 7-32
- Jan PATOČKA, *Češi I-II*, Praha 2006
- Jan PATOČKA, *Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu*, in: Péče o duši I, Praha 1996, s. 35-45
- Jan PATOČKA, *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, in: Fenomenologické spisy II, Praha 2009, s. 7-171
- PLATÓN, *List sedmý*, in: Platónovy spisy 5, Praha 2003, s. 453-481
- Karl Raimund POPPER, *Logika vědeckého bádání*, Praha 1997
- Stefan REBENICH, *Theodor Mommsen. Eine Biographie*, München 2002
- Paul RICOEUR, *Čas a vyprávění I-III*, Praha 2000-2007
- Paul RICOEUR, *Geschichte und Wahrheit*, München 1974
- Paul RICOEUR, *Úkol hermeneutiky*, Praha 2004
- Martin RITTER, *Filosofie jazyka Waltera Benjamina*, Praha 2009
- Richard RORTY, *Filosofie a zrcadlo přírody*, Praha 2012
- Robert SAK, *Josef Jugmann. Život obrozence*, Praha 2007
- Heinrich SCHMIDINGER, *Úvod do metafyziky*, Praha 2012
- Antonín SOVA, *Theodoru Mommsenovi*, in: Básně, Praha 1953, s. 324-326
- Antonín SOVA, *Zlomená duše. Vybouřené smutky. Theodoru Mommsenovi*, Praha 1903(?)

- Berthold SUTTER, *Theodor Mommsen Brief „An die Deutschen in Österreich“ (1897)*, Ostdeutsche Wissenschaft 10, 1963, s. 152-225
- František ŠMAHEL, *Idea národa v husitských Čechách*, Praha 2000
- Daniel ŠPELDA, *Proměny historiografie vědy*, Praha 2009
- Juraj ŠUCH, *Naratívny konštruktivizmus Haydena Whita a Franka Ankersmita*, Ostrava 2010
- The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press 2005
- Ernst TUGENDHAT, *Das Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970
- Jiřina URBANOVÁ, *Bibliografie prací Josefa Pekaře*, in: *Problémy dějiny historiografie* 7, Praha 1999, s. 65-130
- Vladislav VANČURA, *Markéta Lazarová*, Praha 1953
- Vladislav VANČURA, *Obrazy z dějin národa českého I-III*, Praha 1951
- Zdeněk VAŠÍČEK, *Jak se dělají filosofie*, Praha 2012
- Zdeněk VAŠÍČEK, *Metafysika dnes*, in: *Podmínky volby*, Praha 2003, s. 153-158
- Paul VEYNE, *Jak se píšou dějiny*, Červený Kostelec 2010
- Hayden WHITE, *Metahistorie. Historická imaginace v Evropě devatenáctého století*, Brno 2011
- Hayden WHITE, *Tropika diskursu. Kulturně kritické eseje*, Praha 2010
- Lothar WICKERT, *Theodor Mommsen I-IV*, Frankfurt am Main 1959-1980
- Mark A. WRATHALL, *Heidegger and Unconcealment. Truth, Language and History*, Cambridge University Press 2010
- Karl Friedrich Wilhelm ZANGEMEISTER, *Theodor Mommsen als Schriftsteller. Ein Verzeichnis seiner Schriften*, Berlin 1905